

دنیا کے مختلف فلاسفروں کے فلسفہ کے بارے میں خیالات کا مجموعہ

فلسفہ کیا ہے

Philosophy

آس والڈ کپے



باذوق لوگوں کے لئے خوبصورت اور معیاری کتاب

بیاد

HASAN-DEEN

آس والڈ کچے نے یہ کتاب صلاح الفلف کے نام سے 1929ء میں لکھی تھی جس کا اردو ترجمہ جناب مرزا ہادی رسوا صاحب نے کیا تھا۔ اس میں بعض اردو الفاظ جیسے مشکل تھے جسے جدید اردو کے لحاظ سے درست کیا گیا ہے اس کا نام بھی صلاح الفلف سے بدل کر ”لفظ کیا ہے؟“ رکھا گیا ہے۔ اگر اس کتاب میں کوئی غلطی نظر آئے تو ضرور اطلاع کیجئے گا۔

اوارہ

جملہ حقوق ترجمہ بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب	:	لفظ کیا ہے؟
مترجم	:	مرزا ہادی صاحب
ناشر	:	شی جک پوائنٹ، کراچی
کمپوزنگ	:	شیراز گرافکس
مطبع	:	برکت اینڈ سنز
تعداد	:	500
اشاعت	:	2010ء
قیمت	:	350 روپے

فہرست

صفحہ نمبر	عنوان	اِرباب
5	مفہوم الفلذ کلمے کے مقاصد	ابتدائیہ
11	فلذ کی تعریف اور تقسیم کے بیان میں	باب اول
20	فلذ کی تقسیم	
	فلذیاز تعلیمات	باب دوم
26	(الف) عام فلذیاز تعلیمات۔ مابعد الطبیعات	
46	ف6 منطوق	
	(ب) مخصوص فلذیاز تعلیمات	
56	ف فلذ طبی	
64	ف8 علم نفس	
78	اخلاق اور فلسفہ قانون	
96	جمالیات	
107	فلذ مذہب	
111	فلذ تاریخ	
117	عمل اور انتقادی بیانات	
122	فلذیاز فرقوں کی تقسیم	باب سوم
	مابعد الطبی فرقی	
131	مذہب وحدت و کثرت	
137	مادیت	

148	روحانیت	
156	اشیائیت	
162	واحدیت	
170	میکانیت اور مقصدیت	
178	تسکین اور لاتسکین	
187	مابعد الطبیعیات میں الہیاتی فرقے	
198	ماہرین علم کس کے فرقے مابعد الطبیعیات میں	
	علمیات کے فرقے	
207	معقولیت و تجربیت و انتقادیت	
213	تحکیمت و حکیمت اثباتیت و انتقادیت	
221	تصوریت و حقیقت اور ظاہریت	
	اخلاقی فرقے	
	اخلاق کے مبداء کے بارے میں نظریات	
234	حکمی فو امیس اور غور سازندہ فو امیس کے نظام اخلاقی	
237	عقلیت اور تجربیت	
243	اخلاقی انکاسی (باطل) اور اخلاقی حسی	
251	جزئیت اور کلیت	
255	موضوعیت اور معرفتیت	
264	فلسفہ کا مسئلہ اور فلسفیانہ نظام	باب چہارم
269	فلسفیانہ نظام	

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مفتاح الفلفہ لکھنے کے مقاصد

عام لوگوں کیلئے فلسفہ پر ایک ایسی کتاب لکھنے کی ضرورت تھی جس سے فلسفہ کی غرض اس کے فوائد اور اس کا موضوع بحث معلوم ہو سکے۔ یہ ضرورت پہلے ہی تھی اور آج بھی ہے۔ اگلے زمانے میں اس کی ضرورت اس سے ثابت ہوتی ہے کہ دفتر کے دفتر اور اکثر کتابیں اس مضمون کی موجود ہیں۔ آج بھی یہ ضرورت موجود ہے۔ لیکن پھر بھی ایسی کتابوں کا قیام ہے شاہدائی مختصرات موجود ہیں نہ متوسط درجہ کی کتابیں اور نہ ہی رسائل وغیرہ۔ ان کتابوں کی ضرورت اس لئے ہے کہ یہ کتابیں متن کے طور پر تعلیم کی تکمیل میں استعمال کی جائیں تاکہ اسے پاس ایسا مواد موجود نہیں ہے جس کا مقابلہ جوہان چارج وارج کی کتاب این فی ٹک ان دی فلاسفی (Einletium in the Philosophie) (مطبوعہ 1727ء) سے کیا جائے جس کے تین مقالوں میں فلسفہ اور فلسفیانہ علم سے عموماً اور خاص فلسفیانہ مہارت اور فلسفہ کے اسرار سے خصوصاً بحث کی ہے۔ اور ناظرین کے فائدے کیلئے اور کتابوں سے اکثر مضامین نقل کئے گئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اس کتاب سے تاریخ پر بھی معلومات ہوتی جاتی ہے۔ اس تصنیف میں ہر زمانے کے صرف فلسفیانہ طرز تفکر کا بیان اس طرح کیا ہے گویا نقشہ کشنے کے دکھا دیا ہے کہ فلاں زمانے میں فلسفہ کی کیا حالت تھی اور یہ بیانات بھل اور بھل نہیں ہیں بلکہ ہموار اور مفصل بحثیں کی گئی ہیں (اہلہ کہیں کہیں تاریخی بیانات میں کچھ غلطیاں پائی جاتی ہیں اس سے قطع نظر کی جائے) تو یہ کتاب اچھی خاصی تاریخ فلسفہ کی ہے۔

2- لیکن ہر اختصاص فلسفہ کا اس سطح نظر سے نہیں لکھا گیا اکثر ایسی کتابیں بھی ہیں جن میں

1- Disciplines مہارت کے سنی اور ملی اور ملحق کے ہیں اس لفظ کو مصنف نے بار بار استعمال کیا ہے۔ اور ہر ملحق اور درش مراد ہے اور کتابوں میں اس موضوع پر لفظ بحث استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس کا ترجمہ تعلیمات بھی ممکن ہے۔

برائے نام ایک ہی مسئلہ کو بحث کیلئے منتخب کر لیا ہے اور اس کے متعلق اختلاف آراء اور مختلف مذاہب کا بیان ہے۔ اس مقصد کیلئے دو طریقے اختیار کئے گئے ہیں اگرچہ مطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔

1- ایک گروہ مصنفین کا اس طرف گیا ہے کہ ایسی کتاب لکھی جائے جس سے ناظرین کو فلسفیانہ مسائل کی تلاش اور اس پر بحث کرنے اور اس کے مشکلات کو حل کرنے کا راستہ بتایا جائے تاکہ طالب علم فلسفہ کو تحصیل کر سکے۔ چنانچہ یہ مقالہ اس قسم کے تصانیف پر صادق آتا ہے۔ "یہ نہ تو مابعد الطبیعت ہے نہ فلسفیانہ علوم کا مخزن ہے۔ نہ فلسفہ کی تاریخ کا خلاصہ ہے اس کتاب میں فلسفہ کے مختلف مذاہب پر تنقیدی نظر ڈالی گئی ہے۔" بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ فلسفہ کی ماہیت کیا ہے۔ یعنی جو بحث فلسفہ پر کیے گئے ان کی غرض و غایت کیا ہے۔ یہی سچ نظر سامعین اور ہارڈٹ (Simon Erhardt) نے بھی اپنی جدید تصنیف این لے ٹنگ ان ڈی اسٹوڈیم ڈر جسامٹم فلاسفی (Einleitung in das studium der gessammtem Philosophie) مطبوعہ 1824ء میں بھی اختیار کیا تھا۔ یہ تصنیف نہایت ہی آسان ہے اور لطف یہ ہے کہ مختصر بھی ہے۔ میرے نزدیک یہ تصنیف اس پایہ کی ہے کہ اس کو ہر برٹ کی مشہور و معروف کتاب Lehrbuch zur Einleitung in die philosophie طبع چہارم 1837ء کے پہلو میں بگڑ دی جائے تو کچھ بچا نہیں ہے۔ یہ کتاب فوضلوں میں ختم کی گئی ہے۔ فلسفیانہ تصورات یعنی وہ مشہومات جن سے فلسفے میں بحث کرتے ہیں اور فلسفیانہ مباحث کی غرض و غایت اور اس کا مآل اور فلسفہ کے ماخذ کیا ہیں اور انکی تحصیل میں کن چیزوں سے مدد ملتی ہے۔ فلسفی کی ذہنی حالت (جس کو فلسفہ کی اصطلاح میں موضوعی حالت کہتے ہیں) فلسفیانہ حراچ کا انداز۔ فلسفہ کا تعلق سرسری تجربی علوم اور وضعی (ایجابی) علوم سے دکھایا گیا ہے۔ ان مسائل کا ذکر ہے جن پر بحث ہوگی اور حل کئے جائیں گے اور ساتھ ہی ساتھ فلسفیانہ مسائل کی تاریخ بھی چلتی ہے۔ اس مصنف کا وہی نقطہ نظر ہے جو ہیٹلنگ کے فلسفہ "عیسیت" کا ہے۔

3- ہر برٹ کی وہ تصنیف جس کا ذکر اوپر آچکا ہے اسی قسم کا اختراع ہے مگر اس کا لہجہ سراسر

3. وہ علوم جن کی بنا محض تجربہ ہے اس کے مقابل مقولات یا وہ علوم ہیں جن کی بنیاد ایمات (دین) پر ہے یعنی وہ علوم جنہاں جو ہر انسان کے ذہن میں کو یاد دیتے رہ گئے ہیں مثلاً کل رہنے جڑ سے تا ۱۸۶۵ء کے یا مثلاً کسی چیز کا کسی وقت میں ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن نہیں ہیں وغیرہ ۱۲ء۔

تھکسانہ لیا تعلیمی ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ ناظرین اس کے فلسفہ کو سمجھ سکیں اور اس کو مان لیں۔ مصنف کی فرض اصلی یہی ہے جو یہاں بیان کی گئی ہے مگر وہ منطقی مابعد الطبیعیات اور فلسفہ عملی (جہاں بات) کے واقعی مسائل سے بھی بحث کرتا ہے۔ کہیں کہیں مصنف نے دیگر فلسفیوں کی رائے پر مخالفتانہ تنقید کی ہے اگر دیگر فلسفیوں کی راہوں کا ذکر اس کتاب میں ہے تو اس طرح ہے۔ البتہ بعض تاریخی مباحثے بھی لکھے ہیں۔ ان حواشی سے فلسفہ کی تاریخی تکمیل سے جو وقتا فوقتا ہوتی رہی ہے ناظرین کو کچھ نہ کچھ اطلاع ہو جاتی ہے۔ اس کتاب سے فلسفیانہ تصورات اور اعتقادات پر تھوڑی بہت آگاہی ممکن ہے۔ لیکن یہ کتاب کسی طرح فلسفہ کا افتتاح نہیں ہے جس سے طالب علم یہ سمجھے کہ یہ علم موجود ہے۔

سب تصنیفوں کے بعد ایک بالکل ہی زمانہ حال کی تصنیف اسی مضمون پر (ایف پالسن Paulson کا رسالہ امر نے ٹک ان دی فلاسفی طبع ثالث 1896ء) اسی قسم میں داخل سمجھا جاسکتا ہے۔ واقعی پالسن نے ہر برٹ سے زیادہ ترقیہ فلسفیوں کی تاریخ پر مہذول کی ہے اور شخصی نظریات کے بیان میں ایسا انداز اختیار کیا ہے گویا لکھا ہے اور نہیں لکھا۔ اسی طرح اپنے نظریات کی حمایت میں بھی اسی شاعرانہ صفت سے کام لیا ہے۔ مگر یہ واقعہ کہ مصنف موصوف نے مابعد الطبیعیات اور ایسی علم لوجی علم اعظم یا معقولات عامہ اور اخلاق کے بیان پر اپنی تحریر کو محدود رکھا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو دراجی فلسفہ کا کامل استیعاب (یعنی تفصیل دار لکھنا) مقصود نہ تھا وہ مہارت آرائی اور وہ ادبی طرز تحریر کے مسائل کام میں لایا ہے اور بڑی خوبصورتی سے زمانہ حال کے نظریہ عالم کی حمایت بھی کی ہے۔

4- (2) ایک دوسرا گروہ ابتدائی فلسفہ پر لکھنے والوں کا ہے۔ ان کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ محض اپنی رائے پر زور نہیں دیتے بلکہ ان کا مقصود یہ ہے کہ ناظرین کو ایک مختصر سا نقشہ جس سے فلسفہ کی پوری وسعت کا پتا چل سکے سمجھنے کے دکھایا جائے۔ یہ لوگ کسی مہد کے فلسفہ کے پابند نہیں

۱. تھکسانہ سے مراد ہے مسائل کو اس طرح بیان کرنا جیسے استاد اپنے شاگردوں کو اپنی ذاتی ذمہ داری یا سہ پر تعلیم کرتے ہیں اور ان کا ثبوت نہیں دیا جاتا گویا استاد یہ کہتا ہے کہ یہ مسئلہ ہمارا سمجھا ہوا ہے تم کو چن چہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس کو مان ہی لو 12۔

۲. نظریہ عالم سے مراد ہے دنیا کی پیدائش کا حال اس زمانے میں اس فلسفہ کی فقہاء یکانی ہوتی ہے یعنی مسائل حرکت و سکون و جذب و کمر یا یہ عقلی و غیرہ گویا یہ فقہاء قدر کے کارکن ہیں انہیں سے دنیا کی پیدائش ہے اور پیدائش رہے گی 12۔

ہیں بلکہ زمانہ قدیم سے جدید تک جو انکشافات فلسفہ میں ہوئے ہیں ان کو مفصل اور مرتب کر کے دکھاتے ہیں۔ یہ مقصد اسی طرح پورا ہو سکتا ہے کہ قدیم اور جدید فلسفیوں کے پورے اقوال نقل کئے جائیں۔ جو کوشش بریگنر نے اپنی کتاب *Einkitung in die philosophischen wissenschaften* میں کی ہے۔ اس میں کچھ ایسی کامیابی نہیں ہوئی۔ بریگنر نے اپنی کتاب کو جب *Walch* کی تحریر سے مقابلہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بریگنر نے جو تاریخی حوالے لائے کٹر غلط ہیں اگر اس کی کتاب کے خلاف کچھ بھی نہ کہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا بیان سچی ہے فلسفے کی گہرائی تک وہ نہیں پہنچ سکا۔ جو ندرست کتابوں کی کتاب کے آخر میں دی گئی ہے اگرچہ اس قدر طولانی ہے کہ اصل کتاب سے اس کی ضخامت بڑھ گئی ہے مگر وہ صرف کتابوں کے نام ہیں کسی قسم کی ترتیب اور تالیف اس میں نہیں ہے۔ اس سے زیادہ معقول اور سلیجی ہوئی کتاب (ہندن تاریخ انسائیکلو پیڈیا) جس نے ٹنگ ان ڈاس لاسٹوڈیم اور فلاسفی (1793ء) ہے۔ یہ مصنف کانٹ کے گروہ سے ہے اور اس نے اپنے استاد کی تصنیفات سے آزادی کے ساتھ مطالب اخذ کئے ہیں اور اسی طرح ہی ان رین ہولڈ کے مہادی فلسفہ سے مضامین لئے ہیں۔ مصنف موصوف نے فلسفہ کی تعریف لکھی ہے اور ایک کامل فلسفیانہ نظام درست کیا ہے اور فلسفہ کی علت غائی کا تھیں کیا ہے۔ (صاف لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ فلسفہ کی تحصیل سے کیا مقصد ہے) اس کتاب کے خاتمہ میں جس کو نتیجہ کتاب کہنا چاہئے بعض قواعد بیان کئے ہیں جو فلسفہ کی تحصیل میں کام آتے ہیں۔ جدید فلسفیانہ ادب یعنی اس زمانے کے فلسفہ کی بحثوں کا انداز حوالے دے کے دکھایا ہے۔ یہ سب تو ہے مگر تاریخی تحقیق کا کہیں نشان نہیں ملتا۔ دوسری طرف وان رٹکلن ملڈک (*Von Reichlin Meldeggs*) کی کتاب (این لی ٹنگ ان والی فلاسفی) مطبوعہ 1870ء میں فلسفہ کی تاریخ بڑی تحقیق سے لکھی گئی ہے۔ مگر اس کتاب میں بھی ناظرین کو اس کتاب کی اشاعت کے زمانے کے فلسفہ کے سلسلہ اور اس کی موجودہ حیثیت کے بارے میں کچھ نہیں بتایا گیا ہے۔ ہم رفتہ رفتہ بالکل آخری زمانہ میں پہنچ گئے۔ ہم کو صرف ایک ہی کتاب ملتی ہے جو دوسرے قسم کے انتخاب سے قطع رکھتی ہے اس کے سوا کوئی اور کتاب موجود ہی نہیں ہے۔ اس پر سبیل کی کتاب این لی ٹنگ ان والی فلاسفی *Einkitung in die philosophie* مصنف خود معترف ہے کہ وہ ہر مکتب کا مقلد ہے مگر اس نے ذرا بھی جانب داری نہیں کی اور فلسفہ کی تعریف تقسیم اور اس کے رجحانات سے بحث کی اور فلاسفہ کے مختلف فرقوں سے تحریک تاریخی اسلوب سے بحث کی ہے۔ اور اس کی تنقید ہمیشہ اعتدال کا پہلو لئے رہتی ہے۔ کسی

کے ساتھ زیادتی نہیں کرتا اور اس نے ان کی صحیح تاریخ سے اطلاع دینے کی کوشش کی ہے۔ بدبختی سے جدید فلسفیانہ تحریرات (ادب) کے جو حوالے دیئے ہیں وہ مکمل طور پر ناقص ہیں اور مصنف کی توجہ ہدایہ کا نہ فلسفیانہ مسائل کی بہت کچھ تکمیل چاہتی ہے۔

5۔ اب سوال یہ ہے کہ اختراع کھنسنے کے دو طریقوں میں سے کس کو ترجیح دی جائے۔ اس سوال کا فیصلہ بغیر کسی شک و شبہ کے پہلے ہی سے طے ہو جانا چاہئے۔ اب ہم دونوں طریقوں کا کچھ مختصر بیان لکھ کے فیصلہ کریں گے۔ پہلی قسم کی تصنیفات ممکن ہے کہ حیاتیات کسی طالب علم کو فلسفہ کے مروجہ تعلق کی جانب مائل کر دیں اور جب اتنی صلاحیت پیدا ہو جائے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اب وہ طالب علم مزید تحقیق بالاستصحاب فلسفہ کی تحصیل پر آمادہ ہو جائے۔ لیکن جب کسی کا یہ ارادہ ہو کہ فلسفہ کی تحصیل کی قابلیت پیدا کر کے وہ یہ جاننا چاہے کہ گزشتہ زمانے میں اس مقصد کے حاصل ہونے کے لئے کیا کیا گیا ہے۔ اسی اثنا میں جب وہ اس درجہ ہم آہنگی فلسفہ سے پیدا کر لے کہ ایک فرہنگ اصطلاحات مل جائے۔ وہ یہ بھی سمجھ لے کہ فلسفہ کے مختلف فرقوں کے اختلاف کے وجہ اور اسباب کیا ہیں اور ہمارے زمانہ میں جو اعلیٰ درجہ کی کوشش علوم فلسفہ کی ترقی کے لئے کی گئی ہے اس کی غرض و غایت کیا ہے۔ ایسے طلبہ کیلئے دوسرے طریقہ کے تصانیف کارآمد ہوں گی۔ ایک وہ زمانہ تھا کہ جملہ اشخاص اہل فلسفہ کی بہت قدر کرتے تھے۔ یہی حال جرمن کا اٹھارہویں صدی میں تھا یا روما، جمہوریت کے آخری عہد میں۔ اس زمانے میں صرف علمی ترقی کے لئے فلسفہ کی تحصیل کا شوق نہ تھا بلکہ خیر و سعادت (نیات اخروی) کے لئے فلسفہ کو حاصل کرتے تھے۔ معلم کا یہ کام تھا کہ طالب تحقیق کو فلسفیانہ تحقیق کی جانب راہ نمائی کر دے۔ لیکن آج کل یہ آوازیں کانوں میں آتی ہیں کہ فلسفہ کا دور دورہ ہو چکا۔ فلسفہ کی تحقیر اس حد کو پہنچی ہے کہ لوگ اطلاع اس کو فضول کہتے ہیں اور اس تحقیر کا اصل سبب جہالت اور نادانیت ہے۔ لوگوں کو معلوم ہی نہیں کہ فلسفہ کیا چیز ہے اور اس کا مقصد کیا ہے۔ فلسفہ کی درستی ممکن ہی نہیں ہے جب تک صحیح اطلاع نہ دی جائے کہ فلسفہ نے ہر زمانے میں کیا کام کیا ہے اور اس سب کے علاوہ یہ سمجھنا مشکل ہے کہ مرتب اور مدون فلسفہ کا طالب علم ہمارے زمانے کا اس راستہ پر کس طرح چلایا جاسکتا ہے جس کی توجہ موجودہ مسائل اور ان کے تاریخی حالات پر مساوی ہو۔

6۔ پہلی صنف کی تصنیفوں میں جو فوائد ہیں۔ اسی اصول کا تعین اور یہ کہ کس و کچھ سے تمام فلسفیانہ توجہات تحریر ہوئے ہیں اور اس تحریر میں شخصی اعتقاد کی سرگرمی۔ ان فوائد کا دوسری صنف سے بھی انکار نہیں کیا گیا ہے۔ جو نقصانات ایک دوسرے کے خلاف ہیں اور تقریبات میں

جو ترمیم اور تجدید لیلیاں ہوتی گئی ہیں ممکن نہیں ہے کہ طالب تحقیق کو خود عمل اشکال کی طرف مائل نہ کر دے وہ اس پر آمادہ ہو جائے کہ مشکلات کو کس طرح حل کریں اور خود ہی ہر ذریعہ بحث مسئلہ کی توضیح اور تنقیح کی جستجو کرے گا۔ لیکن چاہئے کہ حقیقت کے بیان سے تہاؤ نہ کرے کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کا خاص مقصد نگاہ سے اوجھل ہو جائے۔ اس امر کا لحاظ ضروری ہے کہ اس کی رائے ٹھکانہ صورت نہ اختیار کرے۔

پس جب کہ پہلی قسم کی تصنیفات بالکل ہی ایسی خصوصیات سے معرا ہیں جن کو ہم دوسری صنف میں قابل قدر سمجھتے ہیں ممکن ہے کہ کچھ نہ کچھ ان کی تحریکی صفت باقی رہی جائے اور دوسری صنف کا ذہنک اختیار کیا جاتا ہو۔ اس لئے ہم نے یہ فرض کر کے کتاب لکھی ہے کہ طالب علم فلسفہ سے بالکل ناآگاہ ہے۔ ہم آئندہ یہ کوشش کریں گے کہ ایک مختصر بیان اس کی تدریجی تکمیل کا جو وقتاً فوقتاً ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس وقت بھی جو فلسفہ کی حالت ہے بیان کریں۔ اس کتاب کے باب اول میں فلسفہ کی تعریف (جو تمام جو جنس و فصل سے ہوتی ہے) اور اس کی تقسیم یعنی فلسفہ کے مختلف شعبے یہاں ہوں گے۔ باب دوم میں وہ مباحث جن پر فلسفہ کا اطلاق ہوتا ہے لکھے جائیں گے۔ باب سوم میں زیادہ اہم اور مشہور خصوصیات فلاسفہ کے اختلافات ہوں گے یعنی مذاہب فلسفہ کے بیان کئے جائیں گے۔ تمام کتاب میں یہ امر ملحوظ خاطر رہے گا کہ اس کتاب کے چڑھنے کے بعد طالب علم فلسفہ کے تدریسات اور مسائل جو فلسفیانہ مطالب پر کہے یا لکھے جاتے ہیں بخوبی سمجھ سکے۔ ایسے مضامین جن پر بحث ہوتی رہی ہے اور اس کے متعلق عمدہ تحریریں طالب علم کی توجہ کو ایسی تصانیف کی جانب مبائل کر دیں گی جس سے زیادہ گہری تحقیقات کے لئے بہت مدد ملے۔ آخر کے باب میں جو مختصر ہے (یعنی باب چہارم) فلسفہ کے مسائل اور فلسفیانہ نظام اور تدریس کا بیان ہوگا۔ ہم ایک نظر تمام فلسفیانہ مباحث پڑائیں گے اور یہ نظر جدید ایسے نقطہ نظر سے ہوگی جس کو ہم نے اپنے انتقاد اور اجتہاد یعنی غور و فکر سے خود اخذ کیا ہے۔

باب اول

فلسفہ کی تعریف اور تقسیم کے بیان میں

۱- تعریف ایک خاص تعلق ہے درمیان بعض علامتوں (عموماً تحریر یا تقریر جس میں الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں) اور شے معروف کے معرف سے مراد ہے (وہ چیز جس کی تعریف کی جائے) خلاصہ یہ ہوا کہ تعریف اشیاء کی بذریعہ الفاظ کے بیان کی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر تعریف ایک علامت کے معنی ہیں جو یہ تصریح بیان ہوئے ہیں۔ لہذا ہر تحقیق فلسفہ کی جو تعریف کے بارے میں ہو اس سوال سے شروع ہونی چاہئے کہ لفظ فلسفہ کے معنی کیا ہیں۔ پس یہ سوال پیدا ہوتے ہی ایک اختلاف رائے سے نمٹنا پڑتا ہے اور اختلاف بھی عظیم اختلاف۔ بات تو اتنی ہی ہے کہ اصطلاح فلسفہ سے کیا مراد ہے۔ اس اختلاف پر نظر کر کے ہمارا پہلا کام یہ ہوگا کہ جو تعریضیں پہلے تجویز ہو چکی ہیں ان سب کو فراہم کر لیں۔ (دیکھو ۵ و ۶) اور ان پر نظر ڈالیں اور ایسی تعریضیں منتخب کر لیں جو سمجھ و سمجھی گئی ہیں اور جن کو ایک گروہ نے مان لیا ہے۔ کیا یہ بھی ممکن ہے کہ ان تمام بیانات کو جمع کر کے ہم تعریف کو ایک فقرے کے ذریعے سے ادا کر دیں۔ ایسا جامع اور مانع فقرہ جو گزشتہ اور موجودہ دونوں کا حق ادا کر سکے۔ ایسے فقرے کے ملنے کے امکان اور عدم امکان کا فیصلہ یہاں نہیں ہو سکتا۔ باب چہارم میں ہم اس مقصد کی طرف رجوع کریں گے۔ فی الحال تو ہم ایسی تعریضات پر اپنے بیان کو متحد کرتے ہیں جو بالفضل پیش کی گئی ہیں۔ اور کمال تعریف (مختام) کے بارے میں ابھی بات نہیں کریں گے۔

۲- ہر فلطاس فاضل کیس کے اس بیان پر کچھ اعتبار نہیں کیا جاسکتا کہ لفظ فلسفہ کا استعمال اس معنی سے کہ وہ ایک علم ہے جو دنیا غور و خرد سے شروع ہوا ہے۔ بہرہ و تو س نے سب سے پہلے فلسفہ (فلسفیانہ طور سے غور کیا) فعل کو استعمال کیا تھا گو یا غور و خرد سوسلوں سے کہتا ہے کہ

۱۔ لفظ فلسفہ ایک سنی ہوئی آواز یا ایک مجموعہ لغزش ہے اگر تحریر میں آئے۔ یہ علامت ہوئی اس علامت کا مفہوم جو یہ تصریح بیان ہو وہ اس کی تعریف ہوئی۔

اس نے کیونکر سنا کہ "علم کے شوق سے" سولہ سو سالوں نے دور دورہ از ممالک کا سفر کیا وہ تخلص (فلسفہ کی تحقیق میں) مصروف تھا۔ یہ فقرہ شوق علم سے (تخلص) حاصل مصدر کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔ لفظ تخلص نیرودس اسی معنی سے کہتا ہے کہ احمید (اے شخص) والے پر سلس کے فتن کے بے نظیر غلبہ میں کیا کہے گئے ہیں۔ ہم عاشقان دانش ہیں۔ ہم فلسفہ کی مشق کرتے ہیں۔ ہم میں ناسیت نہیں ہے ہم مرد میدان ہیں۔

سیر و کہتا ہے کہ فلسفہ بہترین اشیا کا علم ہے اور مثلاً بہترین اشیا کے علم کے استعمال کی قابلیت ہے۔ معلومات کے جس میدان میں اس کی تحصیل ممکن ہو فلسفہ کے نام سے موسوم ہوگا۔ اس لفظ کا استعمال معانی مذکورہ میں اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ علم کا ایک مخصوص احاطہ ہے جس کا دریافت کرنا کسی عملی ضرورت پر موقوف نہیں ہے بلکہ محض علم کے شوق سے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حفاظت ذات یا ایسا ہی کوئی عملی مقصد ہر علم کی تحصیل کے ساتھ ساتھ لگا رہتا ہے۔ پس یہ سب سے بڑی ہوئی بات ہے یعنی یہ امتیاز مخصوص چیز یا احاطہ علمی کا جس پر انسان خالص شوق علم سے بحث کیا کرتے ہیں بغیر اس کے کہ اس بحث و مباحثہ سے کوئی نفع ذاتی ہو یا اس سوسائٹی کا نفع ہو جس میں طالب تحقیق رہتا ہے۔ اس زمانے میں ایسے تمام علمی شعبوں کا ایک ہی نام ہے یعنی سائنس۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ سائنس اور فلسفہ کی اصل ایک ہی ہے۔ ایک ہی جز سے دونوں شاخص نکلی ہیں۔

3۔ لیکن حقدین میں بھی فلسفہ کے معنی اس سے زیادہ وسیع ہو گئے تھے۔ اولاً نتائج کے حاصل ہونے سے پہلے ہی فلسفیانہ فعلیت یعنی بحث و مباحثہ (جس کو تخلص کہتے ہیں) کا ایک مرکز ہو گیا تھا جس کے گرد طالبان تحقیق کا مجمع تھا۔ علمی ذخیرہ روز بروز بڑھتا گیا اور دوسرے زمانوں کے خیالات تاریخی حیثیت سے دیکھے جانے لگے تو اس نام (فلسفہ) کو بتدریج وسعت حاصل ہو گئی۔ ایک خاص مجموعہ اکتسابی علم کا جو فلسفیانہ بحث و مباحثہ کا نتیجہ تھا فراہم ہو گیا۔ اس علمی مجموعہ کا نام فلسفہ قرار پایا۔ جبکہ ستراط فلسفہ کے لغوی معنی کے اعتبار سے اپنے کو فیلسوف (جو یاے دانش کہتا ہے بمقابلہ سوفسطا) دانشور یا معلمین دانش یا صاحبان دانش کے وہ بچے دل

1۔ ستراط کا یہ دعویٰ نہ تھا کہ وہ سوسط یعنی دانشور ہے بلکہ وہ طالب علمانہ حیثیت اختیار کرتا ہے اس نے بارہا اپنے مکالمات میں اپنی نادانی کا اعتراف کیا ہے اس کا مقصود صرف اس قدر تھا کہ انسان کی حیثیتوں کا علم نہیں ہے کہ وہ اپنے دانشور یا شاگردوں سے معاذر انہ گفتگو کر کے یہ نتیجہ نکال کرے کہ ہم کو حقائق کا علم حاصل نہیں ہے۔ حقیقتیں ہم سے پوشیدہ ہیں پس بحث و مباحثہ سے ایک روشنی ہی دل میں چھائی ہو جاتی ہے۔

چیزوں کی اصلی ماہیت دریافت کرتا ہے۔ اس بیان سے فلسفہ کے محدود اور حقیقی معنی مل جاتے ہیں۔ اس سے قریب تر تعریف ارسطاطالیس کی فلسفہ اولیٰ اور فلسفہ ثانیہ یا طبیعیات میں ہے۔ ارسطاطالیس فلسفہ اولیٰ سے خاص فلسفہ مراد لیتا ہے۔ یعنی سب سے اہم اور بالاتر فلسفہ جس کو مابعد طبیعیات کہتے ہیں۔ ارسطاطالیس نے اس لفظ کو ٹھیک اصطلاحی وسیع مفہوم کے لئے استعمال کیا ہے۔ یعنی سائنس کے مرادف اور مقابل آرٹ یعنی فن کے جس سے مراد ہے سائنس کے استعمال کی صلاحیت فن کو یونانی میں (Texvn) کہتے ہیں۔ (دیکھو پانچواں کس ارسطاطالیسک فلاسفہ مطلوبہ 1870ء میں۔)

4۔ فلسفہ کے تصور میں ایک اور تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ حکما کا وہ فرقہ جن کو رواقیین کہتے ہیں ان کے اور اپنی قوم کے ہاتھوں سے یہ لفظ صحیح طے معنی کے لئے استعمال کیا گیا۔ فلسفہ کی قدردانیت پر نظر کی گئی اور فلسفیانہ قطعیت کے عملی نتائج کا لحاظ کیا گیا۔ اب اس کے معنی یہ ظہرے کہ انسانی حیات اور انسان کے افعال پر ایک جامع نظر کرنا فلسفہ ہے۔ سیرو کہتے ہیں۔ فلسفہ ہماری زندگیوں کی نظم و ترتیب کا کام کرتا ہے۔ فلسفہ نیکی کا دوست اور بدی کا دشمن ہے۔ اے فلسفہ اگر تو نہ ہوتا تو ہماری زندگی کس کام کی ہوتی؟ یہ شخص خیال ان فرقوں کا ہے جن کی مخصوص دل چسپی اس کوشش میں ہے کہ نیک اعمال کے ذریعہ سے فضیلت (بزرگی) اور سعادت (نیک زندگی) کی صلاحیت حاصل ہو۔ اسی زمانے میں بعض خاص میدان (شعبے) علوم کے مثلاً ریاضیات خصوصاً علم جیت مستقل علوم کے سرے پر فائز ہو گئے ہیں۔ یہ مشکل ہے کہ فلسفہ کی تعریضات سے جن کو ہم نے اب تک بیان کیا ہے کوئی عام اور مطلق ضابطہ نکالا جائے جو تمام علوم عقلیہ پر یکساں طور سے صادق آ سکے۔ ابھی ہم اس کلیہ ضابطہ کے استخراج کو ملتوی رکھتے ہیں۔ تاہم کی توجہ اس واقعہ کی طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ سب اہل علم عموماً اس بات پر زور دیتے چلے آئے ہیں کہ شوق علم جو ایک طبیعی شوق ہے خود ہی ایک مقصد ہے۔ اس رائے کے طرفدار ارازمہ عقلی میں موجود تھے جبکہ

جے رواقیین یعنی اہل رواقی آف دی ہرچ کسی مصدر کے رواقی میں درس دیتے تھے ان کا سرخیل زینوں تھا۔ اور اپنی قوم ایک حکیم کا نام ہے جو حیات اخروی کا فائل تھا۔ ”کھا ایچ چین کرو کیو کہ جاکے آنا نہیں ہے۔“ اس کا مسلک ہے اسی سے جو لوگ لذات دنیا میں بہت شہک رہتے ہیں ان کو اپنی قوم سے منسوب کرتے ہیں گویا یہ لوگ اسی کے پیرو ہیں لا محرم۔

جے یہ بھی واضح رہے کہ فلسفہ عربی اور دوسری زبانوں میں سوئٹ اردو میں بدلتی سے یہ کہ ہے سرور نے فلسفہ کو سوئٹ کچھ کے قاطب کیا ہے۔ لا محرم

لفظ فلسفہ ایسے علم کے لئے استعمال کیا جاتا تھا جو علم محض قوت نظری کے نور سے حاصل کیا جائے۔ یہ علم نظری مقابل فوق الفطرت دانش کے ہے۔ جس کی سبیل وحی والہام ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ فلسفہ کے معنی مدون فطری علم کے ہیں۔

5۔ یہی امتیاز فلسفہ کی اس تعریف میں پایا جاتا ہے۔ ”دنیوی علم“ یا ”دانش“۔ جن لوگوں نے اس کو قبول کیا وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہتے کہ دنیوی معاملات اور اس عالم کے اشیاء کے بارہا انسانی عقل کی روشنی سے اور کچھ نہیں معلوم ہو سکتا۔ جدید فلسفہ نے بھی اس طرح نظر میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ ممکنہ دفاع اس کا یہ ہے کہ جو قدر و قیمت دنیوی دانش کی تجویز کی گئی ہے وہ روز افزوں ترقی کرتی جاتی ہے۔ عقل کا یہ دعویٰ کہ صرف وہی ایک آرگنٹل علم کا ہے اور یہ تسلیم ہوتا جاتا ہے۔ دی کارٹیس (1596-1650) کی تصنیفات میں (دی کارٹیس کو فلسفہ جدید کا موجد یا باپ کہتے ہیں) ہم کو عقل کے اس دعویٰ کا مسلم ہونا پایا جاتا ہے۔ اکثر علوم صرف فلسفیانہ بنیاد پر قائم ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں جبکہ فلسفہ کو اور علوم کی بنیاد مانیں فلسفہ ہم معنی سائنس کے ہو گا۔ یہی نقطہ نظر قدیم زمانے میں تھا۔ علوم عقلیہ کو عموماً فلسفہ ہی کہتے تھے۔ چاہے اس علم میں تجربہ کو دخل ہو یا نہ ہو استخراج ہو یا استقراء ہر علم فلسفہ ہی کہا جاتا تھا۔ دنیاوی علوم اور الہیات کا فرق مدتوں باقی رہا۔ (الہیات سے صرف اور بائبل اور اس کی تفسیریں مراد لیتے تھے بائبل اور اس کی تفسیروں سے ہٹ کر ہر علم دنیوی ہے) لیکن نے ایک بڑا ہی جائزہ نوٹ تقسیم علوم پر لکھا ہے۔ اس نے سائنس کو انسان کی ذاتی قوتوں کے اعتبار سے تقسیم کیا ہے۔ مقصود یہ ہے کہ انسان کی جبر ذاتی قوت سے ایک علم نکل سکتا ہے۔ پس عقل جو انسان کی ایک ذاتی قوت ہے وہ فلسفہ کا ماخذ ہے۔ بائیں (1588-1679) کی تعریف فلسفہ کی علم تعلقات علت و معلول بالکل وہی ہے جو تعریف زمانہ وسطیٰ میں کی جاتی تھی اور اس تجویز کی تصدیق اس واقعہ سے ہوئی ہے کہ انگریزی یونیورسٹیوں میں مدرسین قدیم کا نصاب مدتوں تک جاری رہا۔ بخلاف اور مقامات کی یونیورسٹیوں کے جہاں وہ قدیم وسیع مفہوم تک پہنچا دیتا ہے۔ اس سے ہٹ کر اس باب میں ہم کو وہ عجیب و غریب واضح فرق جو علم اور یقین میں ہے ملاحظہ کرنا چاہئے۔ اور ایک اور امر قابلِ نور ہے کہ انگریزی فلاسفی سے مابعد الطبیعیات بالکل غائب ہے گویا یہ امر انگریزی فلسفہ کی خصوصیات سے ہے کہ اس میں مابعد الطبیعیات داخل نہیں ہے۔ جو بحثیں مختلف (سائنس) علوم میں پیش ہوتی ہیں ان بحثوں میں فلسفہ کو خام بتایا ہے نوعیت ان بحثوں کی سائنس کی رہتی ہے سالم طریقہ یہ سمجھا گیا ہے کہ علم کی بنیاد تجربہ پر ہو فلسفہ کو ایسے ہی امور سے تعلق ہے جن امور کی صحت عموماً مسلم ہو۔

6۔ خاص تجزیہ برائے عظیم (یورپ اور رائے انگلستان) کے فلسفہ کا یہ ہے کہ علوم میں ایک عقلی اتحاد پیدا ہو (یعنی جملہ علوم کے اصول مشترک ہوں اور مختلف علوم میں تعلق اور اتحاد قائم ہو گیا) سب علم ایک ہی علم کے مختلف شعبے ہیں۔ یہ وحدت البتہ مابعد الطبیعیات کی مدد کے ممکن نہیں ہو سکتی مگر خود مابعد الطبیعیات کی تفسیر علمی (سائنٹفک) طریقوں سے ہو۔ تمام عبادت علوم کی جس کی بنیاد مابعد الطبیعیات ہے علمی بنیاد پر ہو۔ ڈی کارٹیس کو یقین تھا کہ فلسفہ کا خاص مقصد یہ ہو کہ تمام اشیاء جو قابل دریافت ہوں ان کی ماہیت کا علم کیا جائے مشترک اصول پر ہو اور اس میں تضاد یا مفہوم داخل ہو کہ ایک انتہائی اصل ایسی معلوم ہو جائے جس اصل سے ہر واقعہ یا مطلب علمی کا استخراج ممکن ہو۔ انتہائی اصل یا اصول سے یہ مراد ہے کہ پھر اور کوئی اصل نہ نکل سکے جس پر اس آخری اصل کی بنیاد ہو اس کے بعد کریمین دلف Christian Wolf (1679-1754) نے فلسفہ کی یہ تعریف کی اسکا فی علم تمام اشیاء موجودہ کا ہے کہ یعنی وہ علم ممکن کا جس حد تک کہ وہ ممکن بالفعل موجود ہو (یعنی ممکنات جس طرح پائے گئے ہیں اس صورت میں ان کی حقیقت کیا ہے) اس کے نزدیک سبھی فلسفہ کا یہ کام ہے کہ سب سے پہلے اصل کو پیداکرے اور اس اصل سے علم کے ماخذ کا استخراج ہو سکے۔ کانٹ (1724-1804) کی تعریف فلسفیانہ علم کی اس طرح نظر سے بہت دور نہیں ہے اسی کے قریب قریب ہے۔ وہ تعریف یہ ہے۔ ”عقلی علم جو تصورات سے ماخوذ ہو۔“ (اس کے بے معنی ہوئے کہ عقل میں جو صورتیں اشیاء موجودہ کی ہیں ان کی تدوین اور ترتیب فلسفہ ہے)۔ فشنی Fichte (1764-1814) کی نظر فلسفہ کے بارے میں کہ وہ علم اعلم ہے یا دیگر (1770-1831) کی نظر فلسفہ کے بارے میں کہ وہ علم اتم ہے یا دیگر (1770-1831) تعریف فلسفہ مطلق کا علم ہے۔ اس طرح ہم درجہ بدرجہ فلسفہ کی اس تعریف تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ علم الاصول ہے۔ یہی تعریف اس زمانے میں عواماروج ہے۔ جو تعریف یو بروگ (1871) نے جو جو کی تھی اس کی ٹھیک یہی صورت ہو جاتی ہے۔ فلسفہ متاخرین کا رجحان اس طرف ہے کہ ایسے مہمالوجی یعنی بحث اعظم یا مستقولات عامہ اور منطق خالص یا کم از کم مرکزی (اصولی) مہمالیات یا مباحث سائنٹفک فلاسفی سے تعلق رکھتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اس طرح نظر کے بارے سے سب کو اتفاق ہے۔

7۔ لیکن ہماری یہ پیمائش فلاسفی کی نامکمل رہ جائے گی اگر ہم بعض اور کوششوں کا ذکر نہ کریں جو فلسفہ کی تعریف کے لئے فرد افراد کی تھی ہیں۔ خاص کہ (سائنسز) کی روز افزوں نشوونما بعض متاخرین فلاسفہ کو اس طرف لے گئی کہ فلسفہ کو بھی سائنس کے مرتبہ پر رکھیں (یعنی فلسفہ کو بھی

ایک سائنس سمجھیں) یا یہ کہ فلسفہ کو علوم کا محکمہ تصور کریں۔ اصلی نسبت عام کے دو شعبوں کی اس طرح پلٹ گئی۔ فلسفہ اور علوم کا مقدمہ سمجھا گیا تھا (مقصود یہ تھا کہ فلسفہ کے مطالعہ سے اور علوم کی تفصیل میں آسانی پیدا ہوگی فلسفہ کی بہت بڑی کوشش یہی قرار پائی تھی کہ اور علوم میں محدود مواد نہ ہو جب فلسفہ کو محکمہ علوم کا محکمہ قرار دیا جائے تو اور علوم کو یا فلسفہ کے مقدمات ہو گئے لہذا یہی نسبت جو تجویز ہوئی تھی وہ پلٹ گئی۔ (ہربرٹ 1776-1841) اس نقطہ نظر پر پہنچتے ہوئے فلسفہ کی تعریف یوں کرتا ہے کہ فلسفہ تصورات کی تدوین ہے اور تدوین کی وضاحت اس طرح کی ہے کہ واقعی صورت میں تقسیم صحیح اور تفصیل۔ تصورات کی باہمی نسبت اور ان کی نسبتی قدر و قیمت بنام اس توضیح کے۔ اس کے نزدیک فلسفہ کی خاص تین قسمیں ہو جاتی ہیں منطقی ماہرہ الطبیعیات اور فلسفہ عملی جراثیمات (فادیکو) اس موقع پر بھی ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض تصورات فرضی ہیں یعنی تجربہ کے لئے مان لئے گئے ہیں جن پر تجربہ کی بنیاد ہے ایسے فرضی تصورات کو اصطلاحاً ماحتملیات کہتے ہیں۔ اس اساسی خیال کی بہت ترقی کی ہوئی صورت میں وڈٹ کی تصانیف میں توارد ہوا ہے جس کا بیان ہے کہ فلسفہ کا مسئلہ یہ ہے کہ جو علم انسان کو حاصل ہو چکا ہے اس کے مجموعہ میں یکسانی پیدا کی جائے خاص علوم کے ذریعہ سے جو معلومات حاصل ہوئی ہے ان سب میں ایسی عمومیت پیدا کی جائے جس سے ظاہر ہو کہ ایک ایسا علم موجود ہے یہ خاص علوم کو یا اسی کے شعبے ہیں۔ اس طور سے ایک مرحب مجموعہ پیدا کیا جائے۔ اور پالسن Paulsen کے نزدیک جس نے فلسفہ کی تعریف کی ہے کل مجموعہ تمام سائنٹفک (علمی) معلومات کا۔ اس طرح نظر سے فلسفہ مختلف علوم کا محکمہ ہے ایسی کوئی چیز جس کو شاید وہ بغیر فلسفہ کے بھی کر سکتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فلسفہ کے مقصد کا یہ خیال بہت وسعت کے ساتھ پھیلا ہوا ہے یہی حیثیت فلسفہ کی بینک Bank (1798-1854) نے بھی تسلیم کی ہے یہ اسی خیال کا کچھ اثر ہے۔ لیس کا بیان ہے کہ فلسفہ نفسیات (سائیکالوجی) ہے یا پائلنی تجربہ کا علم ہے لہذا فلسفہ کا مرتبہ طبی علم کے برابر سمجھنا چاہئے۔

8۔ ان حاکمین کی تعریفات سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی فلسفہ کو تاریخی تفصیل اور انکشاف کا ماحصل نہ سمجھا اور نہ اس حیثیت سے اس کی قدر شناسی کی اور نہ اس کی توضیح کی گئی۔ ان تعریفوں کا مقصد یہ ہے کہ آزاد خیالی معنوی علماء کی آراء کا اظہار کیا جائے کہ سب سے بہتر ممکن طریقہ فلسفہ کے تتبع اور تحقیق کا کسی عہد خاص میں کیا ہو سکتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ یہ تعریضیں ہمارے لئے ایک نظام العمل کا کام دیں تاکہ معین نظام یا عہدہ منفرہ نظام کے نقطہ نظر کو ہم سمجھ سکیں ان تعریفوں سے یہ نہ سمجھیں کہ چند الفاظ میں بڑے بڑے مطالب بیان کئے

مکے ہیں اور اس میں فلسفہ کی اکثر خصوصیات کا ذکر ہے۔ ہمارے مقصد کے لحاظ سے ہم کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ ان تعریفات سے ہم کسی ایک کو اختیار کر لیں۔ ہم پروج کی مجوزہ تعریف (ف گزشتہ 6-2) اختیار کر کے یہ کوشش کر چکے کہ اس تعریف کی مدد سے اس امر کی توضیح کریں کہ فلسفہ کا تعلق تعلق کی ساحت سے کیا ہے۔ علم الاصول ہونے کی حیثیت سے فلسفہ خاص علوم سے امتیاز رکھتا ہے۔ اس باب میں کہ فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے۔ ان تصورات سے جو علوم میں مستعمل ہیں مگر ان کی توضیح علوم خاص میں نہیں ہوتی ہر علم میں احوال (شرائط) قوانین توئی امکانات حقائق وغیرہ سے کام لیا جاتا ہے لیکن کسی فن (ممارست خاص) میں جامع بحث ان حدود کی اور ایسے ہی اور حدود کی نہیں کی جاتی خواہ اس کا بھی سبب کیوں نہ ہو کہ وہ مختلف شعبوں میں استعمال کئے جاتے ہیں اور ہر شعبہ میں ان کے معانی جدا گانہ ہیں۔ ایک سائنس کی حیثیت سے فلسفہ اس عنوان میں پڑتا ہے یعنی وہ علوم جن کو ذہن انسانی نے پیدا کیا ہے۔ حالانکہ یہ ممتاز ہے اس قسم کے علوم سے بھی مثلاً فنون منامیات اور مذہب سے۔ فرق یہ ہے کہ فلسفہ کا مقصود داخلی ہے کہ عمومی صحت اس کے بیانات کی یقینی ہو۔ فن اور فنمیں سے فلسفی کو تشفی نہیں ہوتی۔

9۔ فلسفہ کی اس تعریف پر یہ تنقید کی جاسکتی ہے۔

(2) یہ واقعہ ہے کہ فلسفہ ہمیشہ فہمی مفہوم رکھتا ہے۔ یعنی یہ کام منفرد فلاسفہ کا ہے یہ خاص وجہ ہمارے تردد کی ہے کہ سائنس کو فلسفہ پر محمول کریں یا نہ کریں۔ ہم نہیں کہتے ہلورڈ یا میکسول کی طبیعیات یا برزلیس یا الہک کی کیمسٹری رنگین یا فن کی تاریخ سیونگی یا اختر کے اصول قوانین۔ اگر ان علوم کے بیان میں کہیں کسی شخص کا نام آتا ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کوئی خاص دریافت اس شخص سے منسوب ہے یا کوئی خاص مفروضہ جو ابھی تک مسئلہ جمہور نہیں ہے کسی نام برآ درودہ شخص کی طرف منسوب ہے۔ فلسفہ بہت کچھ خاص اشخاص کا کام ہے اب تک بعض فلسفیانہ (ممارسات) مباحث میں ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ شخص رائیں مقبول عام قوانین کو ایک مرکز مان کے اس کے گرد اگر دفر اہم ہو گئی ہیں۔

(ب) سب علمی شعبوں کے اصول سے فلسفہ میں بحث نہیں کی جاتی جو فلسفہ کے نام سے مشہور ہیں۔ مثلاً علم الاخلاق میں ایسے واقعات اور قوانین تحقیق کئے جاتے ہیں۔ جن کا انسان کی اخلاقی زندگی سے تعلق ہے اور ہر ایسے کام میں جس پر اخلاقی حکم کیا جائے بعض شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔ جمالیات بھی اسی طرح ایک سائنس ہے جس میں جمالی مسرت کے واقعات اور قوانین سے بحث کرتے ہیں۔ ان دونوں ممارستوں سے جو عموماً فلسفہ سے منسوب ہیں بے تعصب

فائدان کو ایک خاص علم کے سوا اور کیا سمجھے گا اگر فائدہ فلسفہ کی وہ انوکھی تعریف جس کو لوگ سنانے جو پر کیا ہے تسلیم نہ کرے۔ تعریف یہ ہے: فلسفہ ایسے تصورات کی تحقیق ہے جن سے ہماری روزانہ زندگی کے احکام اور مختلف علوم کے اصول پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس صورت میں کبھی گو کہ یہ تعریف ظاہراً کیسی ہی آزاد کیوں نہ ہو مگر فلسفہ کے پورے میدان پر حاوی نہیں ہے۔

پس ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ مرید جمہور حد فلسفہ کی باعتبار جنس قریب اور فصل خاص کے اب بھی نہیں پیدا ہوئی۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلا کہ اگر فلسفہ کی آخری حدود یافت کرنے کی کوشش کی جائے تو بے جا نہیں ہے تاکہ فلسفہ کا اصل مقصد پورا ہو جائے ہم کتابوں میں لکھا ہوا پاتے ہیں کہ فلسفہ کسی خاص جذبہ یا شوق سے پیدا ہوا ہے وہ جذبہ یا شوق فلسفہ کا ماخذ قرار دیا گیا ہے۔ الما ملون حیرت کو فلسفہ کی اصل قرار دیتا ہے: اور ہر برٹ شک کو۔ لیکن تعجب یا اشتیاق کسی چیز کے وجود کے بارے میں اور شک کسی بیان کی صحت یا عدم صحت پر ایسے جذبات ہیں جو ہر علمی شعبہ کی ترقی کی تہ میں ہیں اور ان کو خاص تعلق فلسفہ سے ہے۔ یہ مقول اس صورت سے زیادہ مناسب ہوگا جب کہ ایسی کوئی خصوصیت فلسفیانہ موضوع بحث میں پیدا ہو جس سے یہ جذبہ ابھر جائیں۔ ہم کو اس سے انکار نہیں ہے کہ فلسفیانہ مباحث کے لئے ایک خاص صلاحیت یا ذکاوت کی ضرورت ہے یہ صلاحیت اور ذکاوت فلسفہ پر مقدم ہے۔

ماخذ

R. Hayn Philosophie in the Allgemeine Encyclopadie of Erch and Grucher Sec. 3 part 24 pp. 1-11, 1848.

آرجم فلاسوفی فصل 24 و 23 صفحات 1-11 1848ء۔

F. Leberweg and M. Heinze Grundriss der Geschie der Philosophie 8th Ed, 1, pp. 1-5, 1894 Trs. of the 4th Ed by G.S. Morris 1891.

طبع ہشتم اول صفحات 1-5 1894ء درجہ طبع چہارم مولفہ جی۔ اس۔ ماس 1891ء۔

W. Windelbund, Geschichte der. Philosophie pp. 1-6, 1892 Trs. by J.H. Tufts 1893.

فلسفہ کی تقسیم

1- فلسفہ کی تقسیم ضروری ہے کہ انہیں خطوط پر ہو جو تعریف نے سمجھ دیتے ہیں۔ لہذا تعریف کے اختلاف (جس پر ہم نے پہلے بھی بحث کی ہے) کے مفہوم میں تقسیم کا اختلاف شامل ہے۔ فی الواقع ہر فلسفہ جس نے صاف جملہ تعریف فلسفہ کی ہے اس نے اپنے موضوع (فلسفہ) کی تقسیم کی بھی کوشش کی ہے۔ سب سے قدیم تقسیم فلسفہ کی جس کا ذکر کتابوں میں لکھا ہے وہ افلاطون کی تقسیم ہے۔ افلاطون نے طریقہ بحث میں نہ کہ صرف ناموں میں مہارتوں کے مابین امتیاز کیا ہے۔ ایک اُن میں سے ڈائی لکٹک یعنی مناظرہ ہے۔ دوسرے طبیعیات۔ تیسرے اخلاق ڈائی لکٹک Dialectics میں امور عامہ اور مابعد طبیعیات داخل ہیں۔ یہ علم حقائق اشیاء کے مثل ضیا تصورات کا ہے۔ طبیعیات میں علم فطرت فلسفہ طبیعی اور نفسیات داخل ہے اور شاید اس مفہوم کو فقرہ "فطری علم" کہا جاتا ہے۔ پتا فرط اخلاق افلاطون کے نزدیک بھی اُس کا وہی میدان ہے جو ہمارے نزدیک ہے۔ یعنی وہ علم جو اخلاقی حیرت سے بحث کرتا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ فلسفہ کے اجزاء میں یہ نو میں نقطہ کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے کوئی نظام نہیں بنا سکتے بلکہ مقصود یہ ہے کہ بعض نمایاں خصوصیتیں اس علم کی بیان کر دی جائیں۔ لیکن چونکہ حکماء روایتیں اور بائیبل اورس نے اس تعریف کو اختیار کر لیا اس لئے مابعد کے فلسفیانہ بحث پر اس نے بہت اثر ڈالا اور یہ تعریف فلسفہ پر زمانہ وسطی تک غالب رہی۔

2- افلاطونی تقسیم کے اثر کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو ارسطاطالیس سے کوئی مرحب نظام فلسفیانہ مہارتات کا نہیں پہنچا۔ یہ سچ ہے کہ ارسطاطالیس نے حسب معمول فلسفہ کی تقسیم نظری عملی اور

1- امور عامہ علم مابعد طبیعیات کا وہ شعبہ ہے جس میں معانی عام سے بحث کی جائے۔ مثلاً وجود و عدم، حقیق و امکان، حدوث و قدم، علت و معلول، تقدم و تاخر، غیرہ سے۔ اس کو انگریزی میں آکسٹنٹی (علم الوجود) کہتے ہیں۔ دوسرا شعبہ مابعد طبیعیات کا تھیولوجی Theology ہے یعنی علم الہیات جس میں ذات و واجب تعالیٰ اور نفس مجرد اور عقل و غیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ 12-

فی شکل "مجموعہ" کے مثال کی "افلاطون کے نزدیک جو اشیا ہم کو محسوس ہوتی ہیں وہ اصل اشیا نہیں ہیں بلکہ اصل کے عکس یعنی مائے ہیں اصل اشیا کا نام شکل ہے۔ جو کہ عالم بطوری میں موجود ہیں 12:-

شعری میں مان لی ہے۔ اس پر مانی جملہ کی قوت پر جس کے یہ معنی ہیں کہ تمام علم عملی شعری یا نظری ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ارسطو طالیس کی تعریف فلسفہ کی بہت تنگ ہے اور اسی کو وہ کام میں لایا ہے اور چونکہ اس کے نظام کی تفہیمات میں کوئی علامت مدارسات مشرقی نہیں معلوم ہوتی لہذا قیاس غالب ہے کہ لفظ ڈاویڈیہ کا ترجمہ فلسفہ ہونا چاہئے۔ آگے بڑھ کے ایک مقام پر (ارسطو کی تعینات میں) فلاسوفیائے تصور پر لکے، یعنی حکمت نظری اس میں علوم ریاضیہ، طبیعیات اور حیوانی (الہیات) داخل ہیں۔ پس ہم اس کو تسلیم کرنے کے پابند ہو گئے کہ ارسطو طالیس نے عملی فلسفہ کو فلسفہ کا ضمیمہ یا منہج مان لیا تھا۔ جو ہو مگر یہ خوب معلوم ہے کہ ارسطو طالیس حدود (تعینات) کا تاخرین پر بہت کم اثر ہو سکتا تھا۔

فلسفہ جدید کے ابتدائی عہد میں ہم فلسفہ کی ایک جامع تقسیم سے دو چار ہوتے ہیں: بالکل ہی نئے اصول پر۔ یہ نیکن کی تعریف (1632) میں موجود ہے: الفاظ یہ ہیں شریف اور اعلیٰ درجہ کے علوم۔ نیکن نے قوائے ملیہ کی تقسیم سے ابتداء کی ہے اور اس نے پہلے پہل ایسا اصول بیان کیا ہے جو کبھی حمایت کا محتاج نہیں ہوا۔ وہ اصول یہ ہے کہ نفسیاتی تحقیق کل فلسفہ کی بلکہ سب علوم کی بنیاد ہونا چاہئے۔ قوائے ملیہ یہ ہیں: حفظ، خیال اور فہم یا عقل۔ حفظ سے تاریخ، خیال سے شعراء اور عقل سے فلسفہ کی پیدائش ہوئی۔ فلسفہ کی تقسیم موضوع بحث کے اعتبار سے کی گئی ہے: یا فلسفہ کو متعلق ہے ذات باری تعالیٰ عز اسرہ سے یا فطرت سے یعنی کائنات سے یا انسان سے۔ پس فلسفہ کی تین قسمیں۔ سوچائی ہیں جن کے نام الہیات۔ فلسفہ طبیعی اور افتراء پانومی (علم الانسان) ہیں۔ ہر قسم میں نیکن نے ایک اور فرق کیا ہے عملی اور نظری تحقیق کا اس طریقے سے اور موضوع بحث کی صحیح ترویج سے یہ تین مدار میں یا مختلف علمی شعبے نکل آتے ہیں۔ اس جامع تقسیم کا اثر دور تک پہنچا اس کی تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ دیالبرٹ نے اپنی تعریف ”بحث مبادی“ میں مشہور انسانیاں گلو بیڈ یا (1751) میں اس کو اسی طرح برقرار رکھا اور کوئی تبدیلی نہیں کی۔

3- غیر مفید ہونا اس جدید اصول کا زیادہ تر فلسفہ کی اس تقسیم سے ثابت ہوتا ہے جس کو ہی دلف نے تجویز کیا تھا۔ اس تقسیم کی اصل بھی نفسیات میں ہے۔ دلف نے دو قوتوں میں اعتبار کیا ہے قوت اور راک اور قوت شہوی ان میں سے ایک علم سے متعلق ہے اور دوسری خواہش سے اور ان سے دو خاص قسمیں فلسفہ کی حاصل ہوتی ہیں۔ نظری یا بعد الطبیعیات اور عملی۔ یہ تقسیم بھی موضوع بحث کی بنا پر چلتی ہے۔ فلسفہ نظری جس کو خدائے تعالیٰ سے تعلق ہے اور ذہن سے اور عالم سے اور اس طرح الہیات نفسیات اور علم الکائنات (کوزمولوجی) طبیعیات پیدا ہوتے ہیں۔

یہ خاص نظری (ممارسات) قانون کی پشت و پناہ ہیں یعنی یہ وہ علم ہے جس کو ان سب کا مرکز کہنا چاہئے یعنی علم الوجود جس کو آتنا لوجی کہتے ہیں اس علم میں سب سے عام عقلی مفہوموں سے بحث کی جاتی ہے قائلیور یا س یعنی مقولات۔ فلسفہ طبعی کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے کہ علم الاخلاق^۱ میں انسان کی خوبیوں سے باعتبار ایک فرد واحد کے بحث کرتے ہیں کہ انسان کو کیسا ہونا چاہئے اور کیا کرنا چاہئے علم اخلاق سے دوسرے مرتبہ پر علم تدبیر منزل ہے اس میں بھی انسان ہی کی تفصیلاتوں سے بحث کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ وہ کس خاندان کا رکن ہے مثلاً ماں باپ کو اولاد سے اولاد کو ماں باپ سے کیا سلوک کرنا چاہئے یا خادم کو اپنے خدوم سے۔ اس کو انگریزی میں ڈومیسٹک اکانومی کہتے ہیں تیسرا اور سب سے بلند مرتبہ پر علم سیاست ہے اس میں بھی انسان ہی کے حقوق اور فرائض سے بحث کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ وہ کسی شہر (پولس بمعنی شہر) یا کسی ملک کا رہنے والا ہے اس صورت میں بادشاہ کو رعایا سے اور رعایا کو بادشاہ سے یا ایک شہر یا ملک کے رہنے والوں کو ایک دوسرے کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہئے تاکہ ملک و ملت ترقی کرے اور جو خوبی اس کے لئے مقرر ہوئی ہے اور جہاں تک اس کی رسائی ممکن ہے وہ (مال) حاصل ہو سکے۔ علمی اور عقلی فلسفہ کے حاصل کرنے کا آلہ یا علوم عقلی کی صلاح "منطق" کو قرار دیا ہے۔ دلف کے نزدیک منطق خالص صوری ممارست ہے اس کو موادِ علمی سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ بالآخر اس انتظام کو دیکھ بھال کر اور ایک حد تک اس میں مداخلت کر کے وہ تقسیم اختیار کی جاتی ہے جس کی بنا اس اسلوب پر ہے جس کو فلسفہ کے مختلف شعبوں میں استعمال کرتے ہیں۔ عقلی ملزمت احتراز جو ریاضیات میں موداً استعمال ہوتا ہے۔ واقعات کیلئے عام اصول سے لئے گئے ہیں۔ اس طریقہ کو جملہ طریقوں پر ترجیح دی گئی ہے مگر استقراء جو جزئی واقعات سے چلنا ہے اس کی بھی سفارش کی گئی ہے اور اسے سمجھا دیا ہے۔ دلف کے نزدیک عقلی اور تجربی میں تقابل ہے۔ عقلی اہلیات کے ساتھ ساتھ تجربی اہلیات ہے جس کو عام عقل انسانی عالم امکان کے واقعات سے اخذ کرتی ہے کہ کوئی امر تدبیر اور مصلحت سے خالی نہیں ہے (اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ صانع عالم بڑا حکیم اور ہوتا ہے) اسی طرح نظری اور تجربی علم کائنات یعنی کوزمولوجی اور نظری اور تجربی نفسیات

۱۔ علم اخلاق کا موضوع ذات واحد ہے اور تدبیر منزل کا موضوع خاندان اور سیاست عدن کا موضوع شہر یا ملک اور حقیقت اصل موضوع انسان ہے لہذا اس کے تعلقات کو اس طرح کرتے سمجھیں جس شعبہ ذیل یعنی علم اخلاق میں فرد انسان کو اصل موضوع قرار دیا۔ نہکت منزل کا موضوع بھی انسان ہی ہے مگر اس اعتبار سے کہ وہ ایک خاندان کا رکن ہے اور سیاست میں بھی وہی انسان موضوع ملک ہے یا اعتبار پولس یا شہر یا ملک کے ۱۲۔

یعنی سائنس کا کوئی پیدا ہوئے۔ عقل ابتداء اس تفاوت سے بڑھا ہوا نہیں ہے جو فرق تو یہ ہے۔ اور توضیح میں ہوتا ہے۔ طبعی مواد اسی طرح قائم رہتا ہے لیکن جو مسلک اختیار کئے گئے ہیں ان میں فرق ہے۔ اس تقسیم میں خاص علوم سے فلسفہ کی تفریق پوشیدہ ہے۔ دلف سے پہلے اس تفریق کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ ابتدا میں کوڑو مولو جی یا علم اکائیات یا طبیعیات فطری علم کی پوری وسعت پر حاوی تھا۔ اس کے بعد فلاسفہ نے دو مختلف حدود سے کام لیا تاکہ فطری علم اور فطری فلسفہ کا فرق واضح ہو جائے۔

4۔ عہد جدید میں بہت ہی عمدہ تقسیم رنگ کی ہے۔ اس نے اس علم کو جس میں مطلقاً علم کے مرکز سے بحث ہوتی ہے طبعی مواد کے انواع کی توضیحات سے علیحدہ کیا ہے۔ اول کو وہ طبعیات سائنس کہتے ہیں۔ آف سائنس یعنی علم آثار زمین کہتا ہے۔ اس سے جو منزلیں علوم کی تاریخی تخیل میں پیدا ہو گئی ہیں۔ سب سے بالا تر علم مطلق کی بلند منزل ہے اس منزل تک رفتہ رفتہ رسائی ہوتی ہے۔ وہ اسلوب جس سے اس منزل تک رسائی ہوتی ہے منطقی اسلوب ہے ذکر نفسیاتی یہ طریقہ دایا لکک یعنی مناظرہ کا ہے جس کو رنگل نے کامل صحت کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ مناظرہ کے الپ کا اثر یہ ہے کہ اعلیٰ منزلیں خود بخود وادائی منزلوں کی جگہ پر نہیں آ جاتیں بلکہ ادنیٰ منازل میں جو کچھ عمدہ مواد ہے اس کو اعلیٰ منازل نے خود لے لیا ہے۔ چنانچہ سب سے اوچی منزل میں مطلق علم کی کل حقیقتیں جو ادنیٰ منازل میں موجود تھیں لے لی گئی ہیں۔ رنگل نے منطق کی یہ (حد) تعریف کی ہے کہ منطق وہ علم ہے جو بحث کرتا ہے علم مطلق کے مواد سے۔ رنگل نے علم مطلق کی تکمیل مناظرانہ طریقے سے کی ہے۔ اس نے اسی طریقے سے وجود محض کے کلی تصور تک رسائی کی۔ اسی سے رنگل نے وہ بے مثال (آئیڈیا) پیدا کیا جس میں جملہ تصورات گہرے ہوئے ہیں۔ منطق سے وہ خاص فلسفیانہ مواد تیس پیدا ہوئی ہیں۔ فلسفہ فطرت فلسفہ انسانی۔

ہم بھی ترتیب تھسیات کی دھڑت کی تقسیم میں بھی جاتے ہیں اگر چند باتوں کے مع نظر میں بڑا فرق ہے۔ دھڑت کہتا ہے کہ ہم کو سب سے تمام علم کی تحقیق کرنا چاہئے۔ یہ تحقیق منصب ہے علمیات یا علم اعظم (اکائنات کوئی) کا۔ لیکن ثانیا ہم تحقیق کر سکتے ہیں اس تمام مواد کو اس ارتقاء کے حوالے سے جو اصول علم میں موجود ہے یہ دوسری تحقیق و تکلیف ہے نظریہ اصول کا۔ پھر اس سے ایک کلی نظریہ نکلتا ہے جو موسوم ہے مابعد طبیعیات سے۔ پھر ایک نوعی نظریہ اصول کا ہے اس کے دو جز

1۔ قریب سے مراد ہے عقلی و ہائی طریقہ اور توضیح سے مراد ہے کسی عقلی مسئلہ کو عقلانی مہارت یا مناسب مثالیں دے کے ذہن نہیں کر دینا۔

ہو جاتے ہیں: فلسفہ کائنات اور فلسفہ ذہن۔ درحقیقت یہ تقسیم ذہن کی تقسیم سے بہت مشابہ ہے اگرچہ اسلوب کا اختلاف اور فقراء نظریہ اصول کا محدود مفہوم دونوں طریقوں کے درمیان فرق کے لئے بہت کافی ہے۔

ہر برٹ کی تقسیم اس سے پہلے مذکورہ ہو چکی ہے ہم اس مقام پر فلسفہ کی جدید تقسیم سے جس کی کوشش اس زمانے میں کی گئی ہے بحث نہیں کر سکتے۔

5۔ ہم نے فلسفہ کی جو تعریف کی ہے یعنی علم الاصول اس سے یہ سوال پیدا کر سکتے ہیں کہ یہ علم کس اعتبار سے مختلف مہارتوں میں منقسم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر تقسیم در تقسیم ممکن ہو تو اصطلاح 'اصول' کی ایسی تعریف ہونی چاہئے جس سے تقسیم ممکن ہو سکے۔ دھڑت نے عمومی اور خصوصی نظریہ اصول کو مان لیا ہے عام عنوانی اصول میں دھڑت کا سلسلہ جس کو ابھی ہم نے بیان کیا ضعیف داخل ہے۔ فلسفہ کی کوئی حقیقت تعریف ہونا چاہئے تاکہ بالترتیب تقسیم ہو سکے۔ اب تک جو تعریفیں مذکور ہوئی ہیں وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوئیں۔ اولاً تو ہم کو چاہئے کہ فلسفہ ذہن کے تصور کو مستحکم کریں۔ اگر فلسفہ ذہن سے مراد ہے ذاتی علوم پر غور و فکر کرنا۔ فیلا لوجی علم فطرت الفہم اور علم جوہر سپر وڈنس علم اصول قانون تاریخ وغیرہ پس علم اخلاق اور جمالیات کے لئے کوئی جگہ نہیں نکلتی۔ حالانکہ یہ بیان کی نفسیات بنیادی مہارت ذاتی علوم کی ہے تو وہ خاص مقام جو نفسیات نے کلی فلسفہ میں لے لیا ہے وہ بمشکل جائز ہو سکتا ہے۔ فلسفہ کی تعریف جس پر لوگ متفق ہو سکیں۔ اور اس کے ساتھ ہی بالترتیب تقسیم بھی ممکن ہو اس کوشش کی کامیابی بہت ہی کم نظر آتی ہے۔ اب ایک بات رہ گئی ہے کہ تاریخ پر نظر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مہارتیں جو فلسفیانہ سمجھی جاتی تھیں اب ان کا یہ لقب مفقود ہو گیا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اصطلاح فلسفہ کے معانی میں وقتاً فوقتاً طرح طرح کا تغیر ہوتا رہا ہے۔ مثلاً دلف نے تجربی نفسیات اور طبیعیات کو فلسفہ کے تحت میں بلا کسی قسم کے تردد کے داخل کر دیا۔ حالانکہ دھڑت نفسیات کو ایک جداگانہ علم خیال کرتا ہے اور اسی لئے اس نے نفسیات کو فلسفیانہ مہارتات کے دائرہ سے خارج کر دیا اور طبیعیات تو مدتوں سے ایک جداگانہ علم بذات خود مستقل مانا جا چکا ہے۔ دی کارٹس اپنے زمانہ تک طب اور میکانیات کو بھی فلسفہ کے اجزاء بھی سمجھتا رہا۔ اور نیوٹن اپنی مشہور تصنیف فطری فلسفہ مہادیہ ریاضیات کو کہتا تھا۔ اس کا ہر گز یہ قصد ہی نہ تھا کہ فلسفہ فطرت، فلسفہ کے موجودہ مفہوم سے تحریر کیا جائے۔ کومٹ (1798-1857) اور ہربرٹ اسپنسر نے سوشیالوجی علم الاجتماع کو ایک جز فلسفہ کا مقرر کیا۔ اس نے اس طرح ایک رخنہ بند کر دیا جس کو لیکن نے چھوڑ دیا تھا لیکن وہ زمانہ بہت دور نہیں ہے جبکہ یہ

علم بھی فلسفہ سے جدا ہو کے ایک جدا گانہ علم کے مرتبہ پر فائز ہو۔ اگر فلسفہ ایک نئی علم ہوتا اور اس کا موضوع مستقل اور متعین ہوتا تو یہ اختلاف آراء اس کے اجزاء اور اجزائے اجزاء کے باب میں بالکل سمجھ میں نہ آتا۔

6- موجودہ حال تعلیمات کے تنقید انقاد نے ہم کو اسی نتیجہ پر پہنچایا جو معمولی تعریف کی بحث میں ہوا تھا۔ اصل مطلب تک ہمارے سامنے ہے اب ایک نازہ سبب اس کا پیدا ہو گیا ہے کہ ایک جدید تعریف فلسفہ کی وضع کی جائے ایسی تعریف جو اس کی مابینہ طور مواد کی کلی صحت کیلئے کافی ہے۔ فلسفہ کی مقبول تعلیمات کی تفصیلی جانچ کے لئے لازم ہے کہ ہم فلسفہ کی کوئی نہ کوئی تقسیم اختیار کر لیں۔ ان تعلیمات کو ہم آئندہ باب میں جان کریں گے۔ اس ابتدائی مقصد سے ہم موضوع بحث کو عام اور خاص تعلیمات میں تقسیم کئے لیتے ہیں اول یعنی عام کو ہمارے علم کے کل مواد سے تعلق ہے خواہ اس لئے کہ عام کو خاص پر تقدم ہے خواہ اس لئے کہ وہ تکمیل کے مرتبہ پر پہنچ چکا ہے یا اس کی مکمل توجیح ہو چکی ہے۔ توجیح علی تفصیل کے بعض مینوں میں ہو چکی ہے۔ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ علوم جو خاص فلسفیانہ تعلیمات کے تحت مذکور ہوئے ان کو کسی تعریف کے اعتبار سے اب تک مذکور ہوئی ہے فلسفہ کے عام سام سے مفہوم کرنا مناسب ہے یا نہیں ہے۔ اس سوال کے جواب میں ہم اس مقام پر پہنچ نہیں سکتے گے۔ ہمارا خاص مقصد تقسیم سے یہ ہے کہ ایک رشتہ اور رابطہ قائم آ جائے جس پر ہم اپنی بحث کو جاری کریں ان علوم کے بارے میں جو اس وقت فلسفیانہ سمجھے جاتے ہیں تاکہ منطق کی غرض پوری ہو۔ ہم فلسفہ کے کسی مفہوم کے پابند نہیں ہوں گے جو من حیث المجموع فلسفہ کا مفہوم مان لیا گیا ہو۔ فلسفہ کی عام تعلیمات میں ہم مابعد الطبیعات منطق اور علم معقولات عامہ کو داخل کرتے ہیں۔ اور خاص میں فلسفہ فطرت و نفسیات و اخلاق اور فلسفہ قانون اور جمالیات و فلسفہ مذہب اور فلسفہ تاریخ داخل ہیں۔ علم معاشرت کو فلسفہ تاریخ میں شامل کرتے ہیں۔

مآخذ

Wundt Ueber die Eintheilung der Wissenschaften in Philostudien pp. 1-H
(انسانیات و علوم میں تقسیم صفحات 1-1889)

Spencer A. classification of sciences in Essays Vol. II p. 74

(۲) پچھرا پچھرا جلد دوم صفحہ 674

باب دوم

فلسفیانہ تعلیمات

(الف)۔ عام فلسفیانہ تعلیمات۔ مابعد الطبیعات

یہ نام یعنی مابعد الطبیعات بالکل اتفاقی ہے۔ ارسطاطالیس کی تحریرات کے مدون کرنے میں علم طبیعیات اور فلسفہ فطرت کی کتابوں کو پہلے رکھا اور پھر اسی حکیم کی تمام تحقیقات کو جگہ دی اور انہوں نے وظائف دیکھا، یعنی اُسے الطبیعات سے ناظر کیا لہذا لازم ہوا کہ اس کلی تحقیقات کو وسطیٰ طائفہ دیکھا کہیں یعنی مابعد الطبیعات۔ ابتدائی ترتیب جو شخص وقت کے تقدم کے لحاظ سے تھی۔ اُسے بعد میں منطق کے اعتبار سے بھی صحیح اور درست سمجھے۔ حتیٰ کہ افکار ہوں صدی کے فلاسفہ بھی فقط وسطیٰ یعنی مابعد کے دو حصے معنون پر بحث کرتے رہے۔ ارسطاطالیس مابعد الطبیعات میں وجود کے عام قیادت پر بحث کی گئی اور یہ کوشش کی کہ کل عالم یا کائنات کا کوئی نظریہ پیدا کریں۔ (یعنی عالم کس طرح موجود ہوا اور وہ قدیم ہے یا حادث ہے اس کا کوئی بنانے والا ہے یا خود بخود موجود ہے)۔ مابعد الطبیعات کا نام تو بیشک ارسطاطالیس کے مدعین کا ایجاد کیا ہوا ہے لیکن یہ علم حقد میں اور متاخرین ابوہریرہ میں موجود تھا۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ارسطاطالیس نے اس علم کو ایجاد کیا ہے اور اسی کی تصانیف میں ایک نام سے ناظر ہوا ہے۔ مثلاً فلاسفہ جنہوں نے علم مابعد الطبیعات سے بحث کی ہے خود افلاطون ہے۔ لفظ ذیالکلیک! مناظرہ جو افلاطون کی تصانیف میں موجود ہے۔ وہ مطالب داخل ہیں جن پر ارسطاطالیس کے مابعد الطبیعات میں بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں مدرسن مہد وسطیٰ کے ساتھ منسوب ہو گئے یہ علم بدنام ہو گیا۔ مناظرہ زمانہ وسطیٰ

۔ عام قیادت سے مراد ہیں وہ معانی کلیہ جو تمام موجودات کو لاحق ہوتے ہیں مثلاً قدم و حادثہ قیادت اور بندت طبیعت اور مطابقت وغیرہ ۱۲۔

۱۔ اسی نام سے اہل اسلام نے فلسفہ مذہب کو علم کلام سے موسوم کیا۔ علم کلام کے بنیادی اصول عقلی ہیں۔ بعد اثبات تردید و رسالت الہی الہام۔ تاکثر مسائل کو مضبوط کیا ہے۔ ۱۲۔

کے مدارس کی باقاعدہ انصاب تعلیم میں شامل تھا مگر یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ یہ فضول موضوعات ہیں اور لا حاصل بحث مباحث کی مشق کا ذریعہ ہے۔ لیکن شلیر ماخر (1768-1834) نے پھر اس اصطلاح کو از سر نو زندہ کر کے اس میں مابعد الطبیعیات اور امور عامہ کے مباحث کو داخل کیا اور پھر گل نے چند روز توجہ سے ناظرانہ اسلوب کو روح تازہ بخشی اور بھی اسی زمانے کے قریب ای ڈیورنگ (E. Duhring) نے اپنے جید رسالہ کو جس میں مکان اور زمان اور علیت اور لامتناہی پر بحث کی گئی ہے۔ طبیعتی مناظرہ سے موسوم کیا (1865)۔

فلسفہ کی وہ تعریف جو ہم نے اختیار کی ہے یعنی علم الاصول ہم مابعد الطبیعیات کو سب سے عام اور کلی اصول کا علم سمجھیں گے۔ اس علم کو تعلق ہوگا ایسے تصورات سے جیسے وجود و حدوث امکان بالذات (نفس الامریہ) ضرورت یا وجوب وغیرہ۔ بعض فلاسفہ نے دلف کی پیروی کر کے ان مطالب کو ایک خاص علم کا موضوع قرار دیا جو مابعد الطبیعیات کا ایک شعبہ ہے یعنی آنالوجی علم الوجود۔ مثلاً لوٹز کے نزدیک مابعد الطبیعیات (طب ثانی 1884ء ترجمہ انگریزی 1887) علم الوجود علم الکائنات اور نفسیات اور علم الوجود کا یہ منصب ہے کہ وہ وجود کے عام تعینات کا فیصلہ کرے۔ ایک اور اعتبار سے مابعد الطبیعیات میں حقیقت سے بحث کی جاتی ہے جس کا مقابل ناممکن یعنی شہود یا ظہور نہیں ہے۔ جس سے خاص خاص علموں میں بحث کی جاتی ہے۔ مابعد الطبیعیات کو اس مسئلہ کا فیصلہ کرنا چاہئے کہ موجود بالذات یعنی موجود مطلق اس عالم شہود اشیاء کے عالم کے ادرا ہے۔

ڈی کارٹیس اور اسپینوزہ (1632-1677) لائیبنٹز (1646-1716) اور ہرمٹ شاپیار (1788-1860) اور ای دن ہارماں کی کتابوں میں یہ مفہوم مابعد الطبیعیات کا موجود ہے اگرچہ اس علم کے امکان کے وجود وہ ان میں سے ہر فلسفی نے فرداً فرداً بیان کئے ہیں ان میں واضح اختلافات ہیں۔ مابعد الطبیعیات نظریہ کائنات کی صورت پیدا کرتا ہے یہ ایسا علم ہے جس میں خاص علوم کی تہذیب ہوتی ہے۔ اور ایک حد تک ان کی سمجھ ہو جاتی ہے۔ اور یہی مفہوم مابعد الطبیعیات کا ہے جس میں اس کے ایک منفرد علم ہونے کی اصل بلکہ اور تمام فلسفہ کی بنیاد اسی مفہوم پر قائم ہے۔ کیونکہ وہ جس کو بخاور عام میں نظریہ کائنات کہتے ہیں وہ صرف عقل کا کام نہیں ہے۔ عقلی تحلیل اور ترکیب سے ایسے علمی معلومات کے جن پر مسائل علمی موقوف ہیں بلکہ نظریہ زیر بحث کو ذہن کے وجدان اور ارادے نے بھی پیدا کیا ہے جن معلومات تک ذہن بعض حاجتوں اور ضرورتوں سے رسائی کرتا ہے۔ یہ نظریہ چاہئے کہ نہ صرف عقل کے مطلوبات کو بلکہ ارادے کے

مطلوبات کو بھی انسانی حیات کی غرض کو کلی مراد سے پورا کرے۔ جب فلاسفہ فلسفہ کے مختلف مذاہب میں تفریق کرتے ہیں اصطلاحات واحدیت اور اثنیت اور مادیت اور روحانیت میں مابعد الطبعی تقابل کیا جاتا ہے۔

کانٹ جس نے یہ کوشش کی کہ مابعد الطبیعت ایک علمی شعبہ کی حیثیت سے اپنی ہستی ہی سے محروم ہو جائے۔ اس امر کا مقرر ہوا کہ وہ انسانی عقل کی ایک ایسی ضرورت سے بحث کرتا ہے جس کو دبا دینا دشوار ہے وہ ایک لمحہ بھی اس کا چائل نہیں ہوا کہ اس کی نقادی نے مابعد الطبیعت کی تمام کوشش کو ناممکن کر دیا۔

3۔ کانٹ کی مابعد الطبیعت کی تنقید کے نتیجہ میں یہ ثابت ہو گیا کہ مابعد الطبیعت میں یہ مقدم ہے کہ پہلے یہ تحقیق کر لیا جائے کہ انسان کی علمی قوت کی حدیں کیا ہیں (کہاں تک ہماری عقل کی رسائی ہو سکتی ہے اور اس سے آگے نہیں جاسکتی)۔ اسی سبب سے کانٹ تنقیدی فلسفہ کا (نمائندہ) سرعہ ہے۔ دلف نے فلسفہ نظری کو تین مینوں یا شعبوں میں تقسیم کیا ہے اور ان میں فرق کیا ہے وہ تین شعبے یہ ہیں۔ نفسیات عقلی، علم الکائنات اور الہیات، کانٹ نے ہر پائی طریقہ سے ان مابعد الطبعی رسالوں کی خامی کو ظاہر کر دیا ہے اس کا یہ انتقاد لا جواب ہے۔ اس کی تقریر اس طرح سے چلتی ہے۔

1۔ عقلی نفسیات کا نتیجہ یعنی یہ اصول کہ ذہن انسانی ایک لافانی جو ہر ہے۔ اس کی بنیاد غلط استدلال پر بناء القاسم علی القاسم ہے۔ اس میں شامل ہے وہ حجت جو میں (ضمیر واحد کلم) سے لی گئی ہے منطقی موضوع میں ہے اور اس کی جو ہریت مان لی گئی ہے۔

2۔ کوزمولوجی علم الکائنات بعض بیانات مکان اور زمان اور علیت کے بارے میں ہیں اور یہ سب صفتیں کائنات کی ہیں اور یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ ان کی صحت یکے سے مسلم ہے۔ اس دعویٰ کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ کیونکہ ٹھیک اس کے مقابل کے دعوے بھی اسی طرح قابل یقین استدلال سے

۔ منزل یعنی واحدیت ایک گروہ فلاسفہ اس کا قائل ہے کہ عالم میں سوائے ایک ذات یا عنصر کے اور کچھ نہیں ہے یہی لوگ مذہب وحدت و جد یعنی ہر اوست کے ماننے والے ہیں ان کے مقابل وہ حکماء ہیں جو دنیا کی اصل دو حضروں سے لیتے ہیں ان کا مذہب اذرم یعنی امیخت ہے یہ لوگ تنگی کا قائل ہیں وہاں کو اور ہدی کا خالق اہرمین کو قرار دیتے ہیں۔ طہر یلام یعنی مادیت یہ وہ مذہب ہے جس میں ہر شے کی اصل حقیقت مادہ قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے مقابل روحانیت ہے جو روح کو عالم کی حقیقت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک مادہ بھی روح کا ایک نمونہ ہے۔ 12 م۔

ثابت کئے جاسکتے ہیں۔ یعنی علم الکائنات کے مسائل کے تقيض بھی پایہ ثبوت کو پہنچ سکتے ہیں۔ مکان اور زمان کا قتنا ہی اور لا قتنا ہی ہوتا دونوں مساوی صحت کے ساتھ ثابت ہو جائیگے۔

3۔ ہذا گرکانٹ نے ذات ہاری کے جو معمولی ثبوت عقلی الہیات میں دیے جاتے تھے۔ خواہ وہ ثبوت علم الوجود سے ہوں خواہ علم الکائنات سے خواہ طبعی الہیات سے اُن سب کو اپنے انتقاد سے باطل ٹھہرا دیا اور پھر اس امر کے ثبوت میں کامیاب ہوا کہ جو اسلوب ثبوت کے کام میں لائے گئے ہیں وہ علمی طریقہ سے ناکافی ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ ہم ایک وجود کامل اور اعلیٰ کے تصور سے اس کی ہستی نہیں ثابت کر سکتے۔ ہم فطرت کی ترتیب سے جو عالم میں پائی جاتی ہے علت ثانی کو ثابت نہیں کر سکتے اور ہم آثار طبعی سے جس میں مقصدیت پائی جاتی ہے (یعنی جس میں ہر واقعہ مصلحت اور تدبیر سے خالی نہیں نظر آتا یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ وہ ایک اعلیٰ ناظم عقل کا کام ہے مابعد الطبعی تصورات جن کا ان مباحث سے تعلق ہے کانٹ سب سے عمدہ تصور یعنی اصل ناظم کا مانع ہوا۔ وہ اس تصور کو فی الحقیقت نہیں تسلیم کرتا بلکہ اس کے نزدیک یہ فرضی تصور ہے علمی مباحث کی نظم و ترتیب کے لئے اس سے یہ دعویٰ نہیں ثابت ہو سکتا کہ اس کو مستقل ہستی اور نفس الامری حقیقت حاصل ہے یعنی وہ درحقیقت موجود ہے۔ یعنی وہ ایک اعلیٰ وجہ کا اصول ہے جس کو فطرت کی تحقیقات میں محض اثبات مطالب کی ضرورت سے فرض کر لیا ہے۔ مثلاً یہ مناسب ہو کہ تقریر کی ابتدا کے لئے عالم کے لا قتنا ہی ہونے کو تسلیم کر لیں تو یہ تصور اصل ناظم کے مرتبہ پر رکھا جائے گا نہ کہ اس کا تقيض تصور یعنی عالم کا قتنا ہی ہونا۔ لیکن اس کے اختیار کرنے سے یہ ٹھوس لازم آتا کہ ناظر مجبور ہے کہ لا قتنا ہی عالم کو اپنے عام نظریہ عالم میں شامل کر لے۔ (خلاصہ یہ ہوا کہ صرف فرض کر لینے سے مفروض کی ہستی پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ بہر طور جب کانٹ مسئلہ قدرد جبر کی بحث پر آتا ہے اور ارادے کی آزادی یا تقدیر کا مسئلہ چمڑ جاتا ہے تو وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ہم کو کسی سلسلہ واقعات کی ایسی ابتدا جس کی کوئی علت نہ ہو اس کا تسلیم کرنا ہوگی۔ بشرطیکہ یہ امور غیر آثار کے باہر تجویز کئے جائیں۔ آثار سے مراد ہے ہمارے علمی معروضات یا وہ جن کا تجربہ ممکن ہے۔ آگے چل کے ایسی بنیاد پر کانٹ نے علم اخلاق کی مابعد طبیعیات کو مدون کیا جس میں ارادے کی آزادی کو تسلیم کرنا چاہا۔

4۔ کانٹ کے بعد کے فلسفہ کا مہد مابعد الطبعی مباحث سے بالامال ہے جس کی نظیر دوسرے کسی مہد میں نہیں مل سکتی۔ ہم کو تصور کیم فیکشنل اور وکیل کی تعینات میں جتنے مابعد الطبعی مباحث کم ملتے ہیں کانٹ کے اتباع اعلیٰ حقیقت ہر برت اور شاپہاد میں موجود ہیں۔ کیونکہ اعلیٰ حقیقت نے ایک سرگئی کوشش اشیاء کی نفس الامری حقیقت دریافت کرنے کے لئے کی

ہے تاکہ نفس الامری خواص پر اطلاع ہو۔ کائنات کے نزدیک شے بذات خود عالم شہود و آثار کے ماوراء ہے۔ لیکن کائنات نے علم انسانی کے حدود کے اعتقاد میں صاف صاف کہہ دیا کہ عالم حقیقت یعنی اشیاء باطنیہ تک علمی حقیقتات کی رسائی غیر ممکن ہے۔ فکلی شینگ اور ونگل ابتداء یہ چاہتے تھے کہ کائنات کے فلسفہ کی تدوین ہو جائے۔ سی ایل این ہولڈ (1758-1833) نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا اُن کی تلاش کا یہ نشتا تھا کہ ایک اصل عام دریافت ہو جائے جس پر کل علمی قوت کی صحت متوقف ہو۔ اس کی کوششوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ اصلی اصل تصوریت کی دریافت ہوئی جس کے ذریعہ سے وحدت خالص عقل کے اعتقاد میں شامل ہوئی۔ یہ خالص عقل کی نقادی کائنات کا نظری فلسفہ ہے۔ فکلی نے ایک قدم آگے بڑھایا اُس نے یہ کوشش کی کہ تنقید خالص عقل کی اور اس کے ساتھ ہی تنقید عملی عقل کی اصول آخری تک دریافت ہو۔ عملی عقل سے علم اخلاق مراد لیا گیا تھا۔ تصور ذات کا کائنات کے مقصد کیلئے بہت مناسب ثابت ہوا کائنات کے نزدیک یہ تصور منطقی مقدمہ علم کا ہے یعنی فلسفہ نظری کا اسی پر متوقف ہے۔ اور ارادہ کی تعریف فلسفہ عملی میں یہ کی گئی ہے کہ وہ ایک شے بذات خود ہے یعنی اُس کی حقیقت الامری ہے جو ماوراء اُن بیچ در بیچ آثار کے ہے جن سے انسان کی فطرت بنی ہوئی ہے۔ پس تصور ذات انا کا کائنات کے فلسفہ کا کل سرسبد ہے خواہ فلسفہ نظری ہو خواہ عملی۔ اس خصوصیت میں دونوں یکساں ہیں۔ شینگ (1775-1854) اور ونگل دونوں کے پیش نظر یہی انجام تھا۔ یہ دونوں تجزیہ کے بالاتر مرتبہ تک گئے۔ شینگ نے مطلق عینیت (یا ہوہیت) کو داخل کیا اُس کے نزدیک وہ سب سے اصلی اصول جملہ فلسفیانہ علم کے لئے ہے۔ ونگل نے اسی کے مطابق مطلق وجود یا صرف مطلق کو اپنے فلسفہ میں استعمال کیا مختصر بیان تاریخی مذکورہ صدر سے واضح ہے کہ ان تینوں فلسفیوں کے نزدیک مابعد الطبیعت ایک ثانوی نتیجہ تھا نہ کہ اصل مقصد فلسفیانہ تحقیق کا۔ بلا شک ونگل نے فکر اور وجود عقل اور حقیقت کے یکجہ دو جدا گانہ میدان مانے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے خاص مابعد الطبیعت کو اس اعتبار سے کہ وہ وجودی فطرت اشیاء کی سائنس ہے۔ خارج کر دیا۔ اس زمانہ کار سجان یہ ہے کہ متاخرین ونگل کے فلسفہ کو محققانہ مابعد الطبیعت کو فلسفہ کے پایہ اعتبار سے گر جانے کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ یہ الزام تاریخ سے غیر منصفانہ قرار پاتا ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ ونگل نے جو کام کیا ہے اس میں زمانہ متاخر کی علمی تحقیقات کی روح موجود ہے ان کا منصوبہ یہ تھا کہ وہ اشیاء کو جس طرح وہ در حقیقت موجود ہیں استخراجی طریقہ سے اُس کی توجیہ اور توضیح کی جائے۔ اس کی نیت پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ جس طریقہ سے اس نے اپنی نیت کے موافق کام کیا اس پر اعتراض ممکن ہے۔

5۔ انگلستان میں مابعد الطبیعت کو کبھی قیام و ثبات نصیب نہیں ہوا۔ انگریزوں کی بالکل تجربی فلسفہ ہے۔ انگریز محققین کو کبھی سرسری طور سے بھی یہ خیال نہیں آیا کہ طبیعی فلسفہ اور نفسیات کو اخلاق کے ساتھ ضم کیا جائے اور اس طرح ان مسائل تک رسائی کی جائے جو یورپ کے براعظم کے حصہ میں مابعد الطبیعت کے موضوع بحث کے لئے مخصوص ہیں۔ انگریز فلسفہ کا مطالعہ اس طور سے کرتے ہیں گویا کہ وہ کوئی خاص علم ہے یا کم از کم وہ خاص (خصوصاً طبیعی علوم کی ترقی کے لئے کارآمد ہے۔ چند مستثنیات۔ برکلی (1685-1753) اور بعض اسکات لینڈ کے حکما۔ قاعدہ عام کے ثبوت کے لئے کام آتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کے متعلق جو رائے اختیار کی گئی ہے اس کی ہر برمت اپنہر نے تفصیلی طور سے حمایت کی ہے اور اس بحث سے جو مذہب طے ہوا وہ لاادریت کے نام سے مشہور ہوا۔ اپنہر بھی وجود مطلق کو تسلیم کرتا ہے جو کائنات کی شے بغض خود سے مطابقت رکھتا ہے جس طرح کائنات نے شے بالذات کو عالم شہود کے ماوراء تجویز کیا ہے اسی طرح اپنہر بھی وجود مطلق عالم شہود کے ماوراء تسلیم کرتا ہے۔ اپنہر کے نزدیک کل اضافات پر مشتمل ہے اس لئے وجود مطلق کو اُس نے بغیر کسی تعریف کے چھوڑ دیا۔ اس حد تک کہ اپنہر نے وجود مطلق کی صفات سلبی کا بھی ذکر نہیں کیا۔ جس سے کسی نہ کسی حد تک اُس کی مابہیت کا علم حاصل ہوتا۔ اس طبقہ کے محققین اکثر اثباتیہن کے نام سے مشہور ہیں۔ اثباتیت سے ابتداء وہ فلسفہ مراد لی جاتی تھی جس کی تشریح کو میٹ اپنی کتاب کورس دی فلاسوفی (1830-1841) میں کی تھی۔ فلسفہ کے اس خیال سے خاص علوم کے مدون مجموعہ کے سوا اور کوئی مراد نہیں ہے۔ زمانہ حال میں فلسفہ کے نام کا استعمال زیادہ تر وسیع معنی میں ہوتا ہے اور آج کل بھی ایسے فلاسفہ کی کمی نہیں ہے جن کو اثباتیہن کہنا مناسب ہوگا۔ خصوصیت اثباتی مسلک کی یہ ہے کہ وہ مابعد الطبیعت کو یکیت رد کرتے ہیں اور فلسفہ کو کلی علم کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں اور محض تجربہ ہی کو ماخذ علم سمجھاتے ہیں اور صرف اسی کا معروض علم ہونا مانتے ہیں۔ لفظ کے اس معنی کے اعتبار سے ڈیوڈ ہیوم (1711-1776) اثباتی تھا۔ اسی لاس جس کی کتاب تصوریات اور اثباتیت پر (3 جلدیں 1879-1884) ایک انتقادی اور تاریخی بیان اس فرق کا ہے جو فلسفیانہ خیالات کے دو بڑے شعبوں میں واقع ہے اس مصنف نے مذہب اثباتیت کی طوع و نحر کا زمانہ گزشتہ مہد قدیم یعنی ہرانا کورس کے زمانے سے لیا ہے۔ اور متاخرین اتباع کائنات جو ہمارے زمانے میں موجود ہیں جن کے خاص نمائندے ایف اے ایچ (1875) اچھے کوہن بی میسرپ کے لاموز و غیر ہم ہیں جو کائنات کی انتقادی تعلیم پر اصرار کرتے ہیں انہوں نے مابعد الطبیعت کے بارے میں وہ انداز اختیار کیا ہے جس کی قرعہ مشابہت اثباتیت سے

نمایاں ہے۔

۶۔ ہم ان مختلف اور متضاد رائجوں کے درمیان کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم مابعد الطبیعات کے میدان کے حدود کو نہ دکھادیں۔ اگر ہم مابعد الطبیعات سے اس نظریہ کو سمجھتے ہیں جو ایسے عام تصورات کے متعلق ہے جو تصورات تجربی اساس کی تحقیق اور تعین کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں اور یہی اکثر کی رائے ہے تو اس رائے پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور اس کو علمی تحقیق قرار دینے میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ ایسی جستجو کیلئے امکانی تجربے کے حدود میں رہے گی یہ خود کائنات کے کسی منظر تک نہیں لے جاتی۔ ہم کو یقین ہے کہ ایسی مابعد الطبیعات اصولیہ لونی یا علم الاطم (معتولات عامہ) سے موسوم کرنا بہت ہی مناسب ہوگا۔ اور اس کو ہم آئندہ مفصلاً بیان کر چنگے یہ تجربی اساس (پاسطیات) ۱ کی تحقیق اور ان کی تعین ہے جو سائنس کے خاص مسائل سے ہے لہذا ہم اس کو مابعد الطبیعات سے خارج کئے دیتے ہیں۔

لیکن مابعد الطبیعات کے لئے یکم باقی نہیں رہتا الا کائنات کے نظریہ کی کامل تلاش اور اس کے مساویہ فراہمی۔ رہا یہ امر کہ یہ جستجو ہم کو امکانی تجربے کی حدود سے باہر لے جائے گی اس کے ثبوت کی کوئی حاجت نہیں ہے جو رخنے ہمارے علوم میں پڑے ہوئے ہیں وہ بالکل آشکارا ہیں۔ صرف مابعد الطبیعات کے اسی دوسرے مفہوم کے خلاف تنہید ولا اوریت اثباتیت سے کوئی درست حجت لائی جاسکتی ہے۔ مگر اس مقام پر بھی ہم اس کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ ان کے حلے کیلئے چاہز ہوتے ہیں یا یہ کہ ایسے اعتراضات کاٹ کے فلسفہ سے موافقت رکھتے ہیں۔ کیونکہ اگر مابعد الطبیعات سے یقیناً نزاع کیا جاسکتا ہے اور اس کو برزیت دی جاسکتی ہے تو اسی کے حدود کے اندر صرف اسی صورت میں جبکہ مابعد الطبیعات کلی علمی صحت کا ادعا کرے۔ مابعد الطبیعات ایک ضروری احتیاج عقل انسانی کو پوری کرنے کے لئے ہے یہ اپنے مقام پر ہمیشہ قائم رہے گی جب کائنات کے نظریہ کی ضرورت ہوگی مابعد الطبیعات ہی سے کام لیا جائے گا نہ سب ایک دوسرا۔ بلکہ یہی صرف دوسرا نام ہے جو اسی قسم کی ضرورتوں کا تکمیل ہوتا ہے۔ اگرچہ اس سے ایک جامع فکر زندگی اور عالم کے باب میں نہیں مہیا ہو سکتی۔ وہ مقاصد جن سے مذہب کی پیدائش ہوتی ہے وہ بالکل عملی ہیں اس کا منصب یہ ہے کہ اخلاقی اعمال اور جدوجہد کے لئے بہت افزائی کرتا رہے اور اخلاق کی بنیاد کو مضبوط اور مستحکم رکھے۔ مگر وہ خیالات جن سے اس کا مقصد پورا ہوتا ہے وہ طبعاً علمی ترقی کے ذریعہ

۱۔ مطبیعات جمع مطبیہ وہ مقصد ہیں جو بطور اصول موضوعہ کسی علم کی بنیاد قائم کرنے کے لئے مان لگتی ہیں اس پر دلیل

اثر رہتے ہیں۔ لہذا یہ خواہش پیدا ہوتی ہے۔ کہ علمی قوانین اور مذہبی اعتقادات کے عناصر میں جو غیر فانی ہیں ان میں موافقت اور مصالحت ہوتی رہے۔ اس مصالحت کی تفصیلات وقتاً فوقتاً بدلتی رہتی ہیں کیونکہ جو اصول موضوعہ علوم میں ایک وقت قائم کئے جاتے ہیں وہ دوسری اوقات میں بدل جایا کرتے ہیں۔ لیکن یہ مصالحت ہمیشہ مابعد الطبیعت کے سپرد ہوا کرتی ہے۔ پس ہماری رائے میں مابعد الطبیعت نظریہ کائنات ہے جس کا کچھ حصہ عملی مقاصد پر مبنی ہے اور کچھ حصہ علمی تحقیقات کی روشنی کی خواہش پر تاکہ اس کے مساوی کوئی موافقت نہ رہے۔ وہ تجربہ جو خاص علوم سے دستیاب ہوتے ہیں علمی تحقیقات کی کسی خاص منزل میں اس سے ایک ہندو وسیع غمارت کٹری کی جاتی ہے وہ تجربہ بطور سامان غمارت کے کام میں لائے جاتے ہیں اس غمارت میں ہر تجربہ اپنے خاص اور مناسب مقام پر نصب کیا جاتا ہے۔ اور انیاس علم میں ایسے علمی ماحیات سے بھی بحث کی جاتی ہے۔ جن سے ہر نظریہ کی ابتدا ہوتی ہے اور علم کائنات کے مبادی کا تعین ہوتا ہے۔ پس مابعد الطبیعت بظاہر علم (سائنس) ہے اس معنی سے کہ علمی معلومات ہی مابعد الطبیعی تحقیقات کی بنیاد شامل ہے۔ اگرچہ مابعد الطبیعت علمی کمال کے رتبہ پر کبھی فائز نہیں ہو سکتا کہ (مثلاً اور علوم کے اس کی تدوین ہو سکے اور اس میں کلیتہً صحیح قضا یا ترتیب وار پائے جائیں۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہے۔ کہ علمی معلومات متواتر ترقی کرتی رہتی ہیں۔ اس لئے ایسے قضا یا فراہم نہیں ہو سکتے جو واقعات کی بنیاد پر باجم و درست و گریباں ہوں اور ہم اس پر مجبور ہوتے ہیں کہ مزید تحقیقات سے جو قضا یا باطل ہو گئے ہوں ان کی تحلیل ایسے مفروضات سے جن کی محنت غالباً ثابت ہو چکی ہو کر آئے۔

7۔ اگر ہم یہ دریافت کریں کہ عموماً نظریہ کائنات کی ضرورت کے محسوس ہونے کے کیا وجوہ ہیں اور کون سے حالات اس کے مقتضی ہوتے ہیں کہ ایسا نظریہ کسی نہ کسی طرح پیدا کیا جائے۔ اس عام خواہش کی تسکین کے لئے خواہ کوئی طریقہ اختیار کیا گیا ہو مگر ہم کو ابتدائی حال میں چار وجوہات

۱۔ واقعات کی تحقیق سے علوم میں جو قضا یا آج ترتیب دئے جاتے ہیں ان قضا یا سے بعض غلط ہو جاتے ہیں اس لئے پہلے جو عظیم علم کی ہو چکی ہے وہ بدل جایا کرتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مابعد الطبیعت کی تحلیل غیر ممکن ہے۔

- ۲۔ ناظر کتاب کو چاہئے کہ اس فصل کے ضمنوں کو دہشت کی اصلی مہارت سے مقابلہ کرے (جو سسٹم و ریگاسونی 1889ء) میں درج ہے دہشت نے اس کتاب میں یہ کوشش کی ہے کہ مابعد الطبیعت کا تجربہ کا حدود سے تجاوز کرنا جائز ہو جائے دہشت کی یہ کوشش اس عمل اور آمد کے مطابق ہے جو خاص علوم کے حدود کے اندر ہوا کرتی ہے 12۔

نظر آتی ہیں۔ 1- سیاسی اور قانونی تعلقات میں بعض شکوک کا واقع ہونا۔ 2- معاشرت کے حالات میں شکوک اور واقعات سے تشفی کا ہونا۔ 3- طبعی طریقہ عمل کی صحت میں شکوک کا واقع ہونا اور انسان کے مقاصد کیلئے جو ذرائع اختیار کئے جاتے ہیں ان کا یقینی نہ ہونا۔ 4- اپنی باطنی حالات کا کافی تجربہ اور اپنے اوپر قابو رکھنے کے لئے جن امور کی ضرورت ہوتی ہے ان کا معلوم نہ ہونا یعنی جب کبھی ظاہری اور باطنی عالم جن میں ہر فرد انسان کو زندگی بسر کرتا ہے اس کی تشفی کے لئے کافی نہیں ہوتے اور اکثر چیزوں کو حیرانہ و حیرانہ چاہتا ہے ایسی نہیں ہوتیں تو ایک خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اس حیات سے زیادہ کامل اور عمدہ حیات حاصل ہو اور ایسی کامل زندگی کی تصویر عالم کائنات کے جذبہ نظر یہ کی مدد سے بخوبی سمجھنی جا سکتی ہے۔

اور بھی بعض اثرات میں جو علم مابعد الطبیعیات کے پیدا ہونے اور اختیار کئے جانے کے باعث ہوتے ہیں۔ گاہ بیکہ مابعد الطبیعی روح کسی ہستی پر حاوی ہو جایا کرتی ہے جن میں پہلے سے بعض وجوہ جن کا اثر پرزور ہوا یا اسی قسم کے اور وجوہ اپنا اثر پہلے چکے ہوتے ہیں یا امور مابعد الطبیعیات کے اثر کو اور بھی پختہ کر دیتے ہیں۔ ولف نے لاکسٹر کے نظریہ کائنات کی ترتیب اور تدوین کی اور وہ ایسے زمانے میں جرمن قوم کے سامنے آئی جب کہ قوم عقلی اور وجدانی حیات کے اخذ اور قبول کرنے کیلئے آمادہ تھا۔ یہی زمانہ بہت ہی مناسب تھا۔ فطیعت کے مختلف مہینوں پر اس کا اثر پڑا۔ ولف کا حقیقت کا تصور محض الحقائق اور مجمل اور پریشان تھا قیاس چاہتا ہے کہ ایسا تصور علم کی ترقی کا مانع ہونہ کہ ممکن ہو یا اس پر علم کی بنا قائم کی جائے۔ اور اسی کے مطابق پڑتی ہے وہ عقلی قدر و قیمت جو مصنف موصوف نے معنوی علم کے لئے (بشرطیکہ شرح اور مصرع ہو) شہرانی اور عقل اور سمجھ کو قابل قدر مانا ہے اس کی تحقیق معنوی فن سے ہوئی مگر سائنس آداب روزمرہ میں اور نزاکت اور صناعیت کو کلیتہً ترجیح دینا۔ اسی سے یہ امر قابل استغراب نہیں ہے کہ درسمین عہد وسطی کا مقام اس کے عقلی مسائل نے لے لیا۔ کارٹیس کا مذہب یونینورسٹیوں میں پہلے اور مشہوروں سے بطور وعظ کے سنا گیا اور ان سے وہ اصول نکلے جن پر بچوں کے لئے کتابیں لکھی گئیں۔ اور علوم (الہیات اصول قانون اور طب) بھی پیچھے نہ رہے ان کی تحقیق اور مباحث ولف کے طریقے پر درست کئے گئے ولف نے جو حقائق دریافت کئے تھے ان کی اشاعت کے لئے انجمنیں قائم ہوئیں حتی کہ مہارت آرائی پر بھی اس کا اثر پڑا گو یا کہ یہ ایک ورزش نازک خیالی کی ذہن کی جوت کے لئے تھی جس کی تعلیم دی جا سکتی تھی اور وہ حاصل کیا جاتا تھا۔ مقابلہ کر اس جمہوری شرکت کا فلسفیانہ نظریہ کائنات کے ساتھ ہمارے زمانے کی روح میں۔ حقیقت کے علم سے کسی تصریح کا ہونا و خاطر علمی کا مالا مال

اور وسیع ہونا مادی ترقیاں اور معاشرتی خوشحالی کے معیار کا بلند ہو جانا!

8- تغیر افکار نے بے شک ہمارے زمانے کے بعد اطلالیہ پر اپنے آثار کو مرحم اور مختل کر دیا ہے۔ آہستہ آہستہ مگر یقیناً وہ عقل جو درمیان عقلی اور حقیقت کے ہے بدل رہا ہے بالکل کائنات عقل کو حقیقت پر ترجیح دیتا رہا اگرچہ اس نے یہ مان لیا تھا کہ انسانی علم کی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ حقیقت سے ابتدا کی جائے۔ لیکن ریگل نے یہ تعلیم دی کہ تم کو اس امر پر نظر رکنا چاہئے کہ حقیقت اور عقل ایک دوسرے پر منطبق ہیں۔ یعنی حقیقت اور دونوں نظریہ کائنات میں ہم ملہ ہونا چاہئے ہیں۔ لویز اس سے بھی آگے بڑھ گیا اس نے صاف صاف کہہ دیا کہ حقیقت زیادہ بالا مال ہے بہ نسبت ہمارے عقل کے اور پانچ خروارٹ نے معرض تصور جو براہ راست ہمارے تجربے کا نتیجہ ہو اس کو اپنے مدد نہ "علم اعظم" (علم الاراک) کی بنیاد ہی نہیں شہر لیا بلکہ غرض و غایت

۔ انہی فی المادی یعنی مادی چیزوں نے سے عقلی علم کو مس یعنی بحث سے شوق ہے اس مرکب تھا کہ صحیح تر یہ بحث علم یا علمیات سے موسوم ہے۔ یاد علم یا شعبہ علمی ہے جس میں علم کے مرکز ماہیت اور حدود سے بحث کی جاتی ہے۔ حدود سے مراد ہے انسانی علم کی انتہا ہمارا انہی کہاں تک رسا ہے اور کہاں تار ماہ کون سے مطالب کو ہم سمجھ سکتے ہیں اور وہ کون سے مفہوم ہیں جہاں تک پہنچنے سے انسان کی عقل کا سر ہے۔

اس علم کی یہ تعریف جو مشہور عام ہے وہ یہ ہے کہ یہ شعبہ علمی اس عقل کو ظاہر کرتا ہے جو حقیقت اور علم میں ہے۔ علمیات وہ تحقیق کی ابتدا ان شکوک اور اہام سے ہوتی جو ہمارے طریق علم اور علمی نتائج کے مستقر اور صحیح ہونے پر شک لگے تھے۔ پس کا قول ہے کہ بحث علم جانوری نتیجہ ہمارے عقل کا ہے۔ فلسفہ کی ابتدا ماہد اعلیٰات سے ہوتی ہے عالم کی صورت اور مادہ کا سولہ مدد جو کہ مسئلہ فلسفہ کے اول مسائل سے ہیں اسی قبیل سے ہے نفس کا عقلی بدن سے نفس کی ماہیت پر یہ مسئلہ مسائل فلسفہ کے مجدد مسائل سے ہیں۔ ان مسئلہ امور پر غرض و فکر کرنے کے بعد یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ علم کی ماہیت کیا ہے اور وہ ممکن ہے یا غیر ممکن۔

مسائل علمی میں متعدد اختلافات پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے یہ خیال کرنا کچھ بید نہیں ہے کہ آیا انسان کے لئے علم کا حاصل ہونا ممکن بھی ہے یا نہیں ہے۔ علمیات کی ترقی اور تکمیل اس طرح ہوتی کہ ماہد اعلیٰ مسائل کو انتہائی نظر سے دیکھا اور اس پر محققانہ غور کیا گیا۔ قدیم زمانے میں سوظانی اس علم کے موجود قرار دے جاسکتے ہیں۔ بحث علم میں جو سوالات ہوتے ہیں ان کی واقعی ابتدا اس وقت لفظیوں سے ہے۔ انہوں نے فلسفیانہ مطالب کی توضیح متفکرانہ کے انداز پر کی ان کے نزدیک وہ واقعیت اور صحت کا کوئی معیار ہی نہ سمجھتے تھے۔ انھوں نے اطلاق اور وسطا طبع نے اس مسئلہ پر لفظی غور نظر کیا کہ آیا واقعی کوئی معیار حقیقت کا موجود ہے یا نہیں اور سوظانیوں کی تردید کر کے علم کی بنیاد حقیقت پر قائم کی۔ اطلاق اور وسطا طبع کی کتابوں میں نہ نہیں موجود ہیں۔ کتاب سلیطس (نام کتاب اطلاق بحث عقلی پر) میں یہ بحث چھیڑی گئی ہے کہ سوا علم کیا ہے اور نظام علمی کی فکر قائم ہوا۔ یہاں دوسرے قدیم اسکالے ایک تو وہ جو صرف اس کو مرکز علم قرار دے تھے ہیں دوسرا وہ فرقہ ہے جو عقل کو جس

مابعد الطبعی حقیقتات کی اشیاء کی کہ حقیقت کو قرار دیا۔ بلا شک اس نے اس بات کے کہنے میں تاہل نہیں کیا کہ عقلی تعین بعض حیات کا یا حقیقت کے اجزاء کا معرکہ کا جن کا بیان خاص علوم میں ہے (اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ علم طبیعیات اور (نفسیات) علم انفس علیٰ ہر موقوف ہے وہ مصنوعی فرق ایسے تخیلوں پر پہنچاتا ہے۔ جو محض تصوری ہیں نہ حقیقی۔ اس مقام پر اس نے عقل اور حقیقت کی

بقیہ حاشیہ صلی گزشتہ : حاکم جانتا ہے اور جس نے محض مسومات کو علمی تعین کے لئے باقی رکھا بعض صورتوں میں مگر لوگ تصور کیا۔ یہ بحث اہل احساس اور اہل حقیقت سے قطعاً رکھتی ہے۔ جن کا دوسرا نام اہل تجربہ ہے اہل احساس اور وہ لوگ جو ہمارے احساس ایک عالم کو تجربہ کرتے تھے یعنی اہل حقیقت۔ لیکن ایسے سوالات افلاطون اور ارسطو کا ہیں نے مابعد الطبعی مسائل کے ضمن میں درج کئے ہیں بلکہ خالص عقلی حقیقتات کے ضمن میں۔ بحث علم کے مسائل ایک مستقل علم کے انداز پر متفکریں کے محلوں کے جواب میں مذکور ہوتے ہیں۔ متفکریں نے حقیقت کے وجود اور اس کے علم دونوں میں شبہات پیدا کئے ہیں۔ اس لازم ہوا کہ سبب حقیقت کا جو اس خدمت کو نکھائے وہ انھیں ذاتاً علیٰ قورس نے اپنے ذہن سے لیا۔ یہ کوشش اس مقصد سے عمل میں آئی کہ ایک نظریہ علم قرار پائے جو کہ علم مابعد الطبعی کے مقصد سے کی صورت کا آمد ہو۔ مسئلہ تعین اس کو متاخرین اقدام نے تحلیل کو پہنچایا یہ لوگ بھی متفکریں تھے علمیات کا یہ تجربہ ان کی کوششوں سے پیدا ہوا۔

ہمارے مہم کے قریب حیات کے بارے میں لوگ کا وہ رسالہ لکھا گیا ہے جو خود اہل معنی ان مشکلات کے حل کرنے کے لئے لکھا گیا ہے جو مابعد الطبعی مسائل کی بحث میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس موقع پر لوگ نے لکھا ہے کہ ہم نے علمی مہمات میں خلاصہ راست اختیار کیا ہے۔ ہم کو لازم تھا کہ سب سے پہلے ہم اپنی قابلیت کو جانیں اور یہ دیکھیں کہ ہم کن اشیاء کے سمجھنے کی طاقت رکھتے ہیں (کتوب باطنی کے نام)۔ اتفاقاً باب میں لوگ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ علمیات کو ملے کر کے ایک نظریہ اختیار کرنا چاہئے تاکہ وہ مقدمہ ہو مابعد الطبعی حقیقتات کا۔ لوگ کا بیان ہے کہ اگر بھی یہ مقدمہ ملے نہ ہو تو اس کے بجائے یہ شبہ ہوا کہ ہم نے تحقیق کی ابتدا وہاں سے کی ہے جہاں سے نہ چاہئے تھی۔ انسان اپنی حقیقتات میں اپنی استعداد سے آگے چلے جاتے ہیں اور لوگ کریں کھاتے ہیں اور سمجھتے پھرتے ہیں اور کوئی مشیہ ہمارے علمی مہمات کے اٹھانے کے لئے نہیں ملتی۔ خدا کوئی تعجب نہیں کہ اختلاف آراء پیدا ہوئے تھے سوالات ظہریں اور تلافی بحث واقع ہو اسی کا انجام یہ ہوتا ہے کہ کوئی مسئلہ لئے نہیں ہوتا اور بحثیں بڑھتے جاتے انجام کار کا حل مشکل پڑھتا ہو جاتی ہے اگر ہم اپنی استعداد کا اندازہ کر لیتے تو وہ مقدار سے آگے قدم ہی نہ اٹھاتے اور وہ میدان محدود ہو جاتا جس میں ہم عقل آرہی کر سکتے ہیں اور شک اور جہالت کی غلٹات سے محفوظ رہتے ہیں۔ مصنف

۱۔ علم وہ قریب یقین مادی کے ہوا اگرچہ قطعی یقین کے مرے پر نہ ہو۔ شک وہ ہے جہاں سلب و ایجاب دونوں کا پلہ برابر ہو اب جہاں نہیں ہے دونوں سے ہم کسی کو ترجیح نہیں دے سکتے ہم اقل مقدار علم ہے شک کے قریب۔ 12 م

نسبت کو بالکل پلٹ دیا ہے۔ اور جو تبدیلی کی گنج مساوات (یا مساوات) اس طرح قائم ہوئی ہے کہ جمہور کے انداز سے وہ قدر و قیمت جو ایک کو حاصل تھی اس کو پلٹ کے دوسرے کو دے دیا ہے اور دوسرے کی قدر و قیمت پہلے کو۔

مابعد الطبعی ادبیات کے تفصیلی بیان سے یہ مراد ہے کہ ہر مہد کے فلسفیانہ نگاہات کو تفصیل سے بیان کیا جائے۔ ہم یہاں صرف دو مختصر سالوں کا ذکر کریں گے جو مختلف نظروں سے تحریر ہوئے ہیں اور اس لئے وہ مابعد الطبعی توضیحات کی کلی صحت کے سمجھانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک کے ڈاکٹر فرخ کی کتاب Grundzuge der Metaphysik (1885) ہے دوسری پی ڈی سین کی تحریر لکھنئی ڈرمائٹزک لطیف (1890) ہے۔ جس کا ترجمہ (1894) میں ہوا ہے وہ مصنف جس کا ذکر اوّل کیا گیا لوئز کا اتجار کرتا تھا اور دوسرا شاپنہار کا تابع تھا۔

5۔ اچیں فی مولوچی۔ علم اعلم بحث معقولات عامہ یا بحث علم اس اصطلاح کے وسیع تر معنی نظریہ یا مسئلہ علم کے ہیں یعنی وہ علم جس میں علم کے مادی اور صوری اصول سے بحث کرتے ہیں۔ تنگ تر مفہوم یہ ہے کہ وہ ایک مہارست یعنی علمی شعبے ہے جس کو تعلق ہے مادی اصول علمی سے لفظ منطق بھی اکثر وسیع معنی میں مستعمل ہوا ہے جس میں کل ساخت علمی داخل ہے اور تنگ تر مفہوم محدود ہے صوری اصول علمی پر ہم دونوں اصطلاحوں کو ان کے محدود معنی میں استعمال کریں گے منطق اور علم اعلم یعنی بحث علم و علموں سے ایک کو دوسرے کا ختم سمجھیں گے ان میں سے ایک عام مواد علمی سے بحث کرتا ہے اور دوسرا علم عام صور علمی سے۔ دونوں کو ملا کے وہ علم پیدا ہو جاتا ہے جس کو علم اعلم یا بحث (فکفی کی اصطلاح میں ویس خافت سلمیر ملاحظہ ہو ف 2.6)

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :

۔ جن اجزاء سے کسی چیز کی حقیقت پیدا ہو وہ اجزاء مقوم اس چیز کے کہے جاتے ہیں مثلاً اٹھیں چوہا سرفی وغیرہ اجزاء مقوم غارت کے ہیں۔ 12

۔ مواد علم سے مراد ہیں واقعات مثلاً عالم حقیر ہے یا ایک مادی قضیہ ہے یعنی ایک واقعہ کو بیان کرتا ہے اور اگر کہیں کہ اب ہے یہ صوری قضیہ ہوا کی جگہ ہم کسی تصور کو کہہ سکتے ہیں اور بس کی جگہ کسی دوسرے تصور کو منطق کی اصطلاح میں ہوا موضوع اور ہر محمول ہے پس اب ہے ایک منطقی قضیہ کی صورت کا بیان جس کو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک علمی صورت ہے اور قضیہ عالم حقیر ہے مادی قضیہ ہے کیونکہ یہ ایک واقعہ کا اظہار ہے۔ 12 م

اگلے زمانے میں بحث علم کوئی جداگانہ علم نہ تھا۔ افلاطون نے بحث علمی کی تحقیقات کو ڈایا لکتک یعنی علم مناظرہ میں داخل کیا تھا (ف 3۔ باب اول ملاحظہ ہو) اور ہم اس بحث کو اور۔ طالیس کی کتاب مابعد الطبیعت میں بھی پاتے ہیں (ف 4۔ باب اول دیکھو) لیکن کوئی خط فاصلہ درمیان علم اعظم اور مابعد الطبیعات یا منطق کی بحثوں کے نہیں ہے۔ علم اعظم کے مسائل قدیم فلسفہ میں وہ ہیں جن میں حقیقت اور علم کی کلی صحت سے بحث کی جاتی ہے۔ (علم کی کلی صحت سے مراد وہی نظریات جو متقابل منظومات کے ہیں) قدیم فلسفہ میں ان مسائل کا کہیں سراغ نہیں ملتا جو جدید فلسفہ میں اس شد و حد کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ وہ قطعی جو درمیان موضوعی اور معروضی اجزاء علیہ کے ہے۔ معروض یعنی خارجی اشیاء اور موضوع یعنی وہ ذات جو ان کا علم رکھتی ہے علم و ادراک میں ان کا دخل علم انسانی کے حد و کی تحقیق اور خالص تجربے کی مابیت کا تعین ہے جدید فلسفہ میں ان امور کا پار پار ذکر آتا ہے۔

2۔ اگر بر طرفی جان لوگ در حقیقت موجود علم اعظم پسٹولوجی کا ہے۔ اس فلسوف نے بحث علم کو ایک مستقل علم بنادیا۔ اس کی اصلی وجہ کی کتاب ابن رے کن سرنگ ہو لیکن انڈر اسٹینڈنگ (رسالہ انسانی عقل کے بیان میں) جو 1690 میں شائع ہوئی۔ یہ پہلی ترتیب وار تحقیق تھی جس میں علم کی ابتدا اس کا نتیجی ہونا اور اس کی مابیت اور اس کی حدود کا بیان ہے۔ لوگ نے اس بحث کو اس لئے اختیار کیا کہ اس کو تجربہ ہوا کہ مابعد الطبیعت فلسفہ اخلاق اور مذہب کے معاملات میں اتفاق رائے پر گز نہیں ہو سکتا لوگ کے نزدیک علم کا معیار خارجی اور دہلی اور ادراک میں ہے یعنی احساس اور تامل (خوش و غم یا فکر) اور تصورات کی جامع تنظیم جو احساس اور فکر سے حاصل ہوئی ہو لوگ نے ایک محدود تعداد و ابتدائی اجزاء کی دریافت کی اور یہ اجزاء متعدد تعلقات اور ترتیبات سے تدارک کامل علم کو پیدا کرتے ہیں۔ وہ فرق جو اولی اور ثانوی صفات میں طبیعی اجسام (جس کو گلیلی نے صاف صاف بیان کیا تھا اور گلیلی نے ذیقراطیس سے اخذ کیا تھا) کے ہے ان میں سے بعض صفات اشیاء کے مستقل اور ضروری سمجھے جاتے ہیں اور بعض حقیر اور سرلیج الزوال اور ان کا وجود خود ہماری ترکیب آئی یعنی مضبوط ہے موقوف ہے۔ دوسرے الفاظ میں مسئلہ وضوحیت

۱۔ موضوعی سے متعلقہ، دوسری سے خارجی، ہے۔ 12 م

۲۔ جامع تقسیم سے فلسفہ میں ایسی تقسیم ہو کہ قسموں کا مجموعہ تقسیم کے مساوی ہو اور ہر قسم جداگانہ تعریف

رکھتی ہو۔ 12 م

۳۔ یعنی جو صفات اجسام میں پائے جاتے ہیں ان میں سے بعض ایسے ہیں جن کی انہیں اجسام میں موجود نہیں

ہیں بلکہ تدارک جو اس نے ان کو دینا یا الفاظ، نگہ بندی، مثلاً 12 م

صفات جو اس رنگ سرخ سے وغیرہ۔ لوگ نے یہ فرق پیدا کر کے بحث علمی میں اندرونی یعنی ذاتی اور بیرونی یعنی خارجی کا تضاد پیدا کر دیا۔

3۔ یہ بحث میں آ سکتا ہے کہ یہ پہلی کوشش بحث علمی کو ایک مستقل علم بنانے کی تھی یا وسیعہ ہائیں بھی اس سے جو شتر ایک کتاب لکھ چکا تھا جس نے اس مقصد کی طرف ذہنوں کو متوجہ کر دیا تھا۔ وہ کما حقہ کامیاب نہ ہوئی۔ لوگ نے مثل اور فلاسفہ کے جنہوں نے اس عہد میں بحث علم پر توجہ کی تھی یہ جیسے غلطی کی کونفیسائی منع نظر کر لوگ بھی مثل ان کے طبعی اور اصلی سمجھا اور علم میں ہر معروضی جزو و اثرت کی معرفت کی بنیاد کو محض عقلی آحتیاج پر قائم کیا مگر اس کی امتحا تک پہنچنے والی خطیلات انسانی علم کے مواد کی اس کی عقلی معقولات (جو ہر وضع و اضافت وغیرہ) جو اسطرح طالیس کے معقولات عشر سے جنہیں ایسا کیف و عایت وغیرہ کی بحث ہے زیادہ سادگی رکھتے ہیں اور ان سے ترتیب معروضات علمی کی بہتر ہو سکتی ہے اور پتا خراس کی بحث علمی مدارج کے مرحلہ یقین پر قائم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس تمام تحقیقات نے علم کی دائمی خدمت کی۔ اس کی تصنیف نے فلسفہ پر بڑا اثر کیا یہ اس امر اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ لائبنز نے اپنی کتاب نوویا ایگزسٹری اندی منت بیومین (جس کی اشاعت لوگ کی وفات کی وجہ سے ملتوی ہو گئی اور پھر وہ مصنف کے انتقال کے بعد 1765 میں شائع ہوئی) یہ لوگ کے نظریات کی واقعی تنقید ہے۔ لائبنز نے اس مسئلے پر خاص توجہ کی ہے جو لوگ نے اپنی ابتدائی تصورات پر کیا ہے جس پر لوگ نے اپنی کتاب کے پہلے مقالہ کو مختصر کیا ہے۔ لوگ نے ایک قدیم متوال کو بطور اصول مسنونہ کے اختیار کیا ہے۔ اس متوالے کا مفہوم یہ ہے کوئی چیز عقل میں نہیں ہے جو پہلے حس میں نہ تھی لائبنز نے اس پر یہ بڑھا دیا ہے کہ مگر عقل خود جس میں داخل نہیں ہے۔ ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ سوائے انگلستان کے کل براعظم یورپ کے اس عہد کے فلسفہ میں کلی صحت علم کی ذہن کے پیدا آئی عطیہ پر موقوف مانی گئی ہے۔ جس کی وہی جو دت کے وجود کا نتیجہ ہم کو بصیرت سے حاصل ہوتا ہے اور وہی جو دت کے مقابلہ میں تجربی تعلیمات امکانی قدر و قیمت رکھتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ یہ کہ ان کا وجود ممکن ہے نہ کہ قطعی اور یقینی (یہ مرتبہ صرف عقلیات کو حاصل ہے) (دیکھو صفحہ 4-7)

۔ عقلی آحتیاج عقلی بنی بران کے ہے معقولی علوم میں تعلیمات سے کام نہیں چلا برتو۔ علمی برانی اور عقلی

ہو نا چاہئے۔ 12 م

۔ بعض حکما کا یہ وہب ہے کہ انہوں نے بعض تصورات معرفت کی جانب سے مٹا ہونے میں ان کی بنیاد مسومات میں نہیں بنانے کو پڑائی تصورات پہنچے ہیں۔ 12 م

4۔ یہ تصور کائنات کے خیال پر حاوی تھا جس نے لوگ کے بعد بحث علم کے علم بنانے میں سب سے زیادہ کام کیا۔ علمی بنیاد اس بحث کی قائم کی ڈیویڈ ہیوم کی تنقیدی بحثوں کا اس پر کافی اثر تھا اسی کی تحریک سے وہ علمی یا محضات اعداد کے خواب فطرت سے چونک پڑا کائنات نے اس بحث کی توجیح پر سامنے تحریر کئے اس واقعہ میں اس کے نزدیک تنازع کی گنجائش ہی نہ تھی جس طرح کلیتہً صحیح تحقیقی علم ریاضیات کا اور علم طبیعیات کے اس شعبہ کا ہے جس کی بنیاد ریاضیات پر موقوف ہے اسی صورت کے اور اصول بھی موجود ہیں۔ اس تحقیقات سے وہ اس نتیجہ پر پہنچ گیا کہ عقلی اصول یا اولیات محسوسات کے علم میں اور معقولات میں موجود ہیں۔ مکان اور زمان کل اور اک کی صورتیں ہیں جو ذہن میں دوایت کے طور پر سمیٹا ہیں اور ان صورتوں سے صحیح علم العدد اور علم الکائنات ممکن ہے۔ اسی طرح پارہ متوالے (جو کائنات کے تجزیہ کئے ہوئے ہیں) جو ابتدا سے ہماری عقل کے قبضہ قدرت میں ہیں۔ ان معقولات سے ہم میں یہ صلاحیت پیدا ہوئی کہ ہم علم طبیعی کے بنیادی تضایا کو مادہ تغیر اور یکساں تعلق آثار فطرت کے باب میں ضروری تضابطوں میں بیان کر سکیں۔ پس یہ اولیات (جو خود کائنات کی تصنیفات میں پیدا ہوتی ذاتی صفات کا انداز رکھتی ہے) اگرچہ متاخرین استعارہ کائنات کے جو جدید کائناتی کہے جاتے ہیں انہوں نے زیادہ تر صحت کا لحاظ کیا ہے۔ اور ان اولیات کو علم کا مقدمہ قرار دیا ہے مگر ایسا مقدمہ جو تجربہ سے بے نیاز ہے۔ یہ اولیات ضرورت اور یکسانی جس کو اصطلاحاً (اصحاب کہتے ہیں کی اصل ہے لیکن اولیات کے عناصر بذات خود ہم کو علم نہیں دے سکتے محض اولیات سے علوم کا پیدا ہونا محال ہے) وہ اسی صورت میں مفید ہو سکتے ہیں جبکہ تجربے سے مواد لیا جائے۔ لہذا ان کو تجربہ کے مادہ استعمال کرنا یعنی اس چیز میں جو مادہ طبیعت ہے بہتر مفید نہیں ہے (دیکھو ج 4 ص 3) وہ تصانیف جس میں کائنات نے بحث علم کے متعلق اپنی رائے کو ظاہر کیا ہے۔ وہ کتابیں کرٹیکل ریزن و ڈیٹیل (1781) اور پروگنومنا زو ایمر جیدن کشفین جینافزک (1783) ہیں۔

5۔ کائنات کے بعد ہی جو لوگ ہوئے ان کی تحریرات میں بحث علم کے مختلف نام لئے گئے ہیں ہم نے فکری کی اصطلاح Wissenschaftslehre علم اعظم ا ف 5 اول دیکھو)۔ اس تعلیم کی توجہ میں فکرت مقررہ مابعد الطبیعی نتائج پر پہنچتا ہے اس اصول کے متعلق جو علم عالم کی ہے میں ہے اور بحث علم سے بہت دور ہو جاتا ہے۔ فینلنگ کے فلسفہ کے بارے میں بھی یہی قول

ضرورت سے مراد ہے متعلق بہت ضرورت جو ان تین چیزوں سے ہے کہ من کو متعلق تضایا میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا انطوائی ضرورت اس بحث کو متعلق تضایا نے سوچہ میں دیکھو۔ 12

درست ہے جس کو وہ فلسفہ مینیت کہتا ہے۔ یہی مقولہ نیکل کی منطوق اور ہیرسٹ کی مابعد الطبیعات اور شاپیار کے کلام فلسفہ میں بھی اصل اصول ہے۔ لیکن ان میں سے کسی مصنف نے بھی بحث علم کے حدود کی تشکیل نہیں کی۔ اس صدی کے پہلے عشرہ (یعنی 60 برس کے بعد) جرمن کے فلاسفہ میں۔ یہ اعتقاد پیدا ہوا کہ بحث علم کے صحیح اصول سے فلسفہ کی بنیاد عمومی پیدا ہو سکتی ہے اور خاص علوم کی تحقیقات کے استدلال کا قابل اعتماد معیار نکل سکتا ہے۔ مادیت کا مابعد الطبیعی مسئلہ کا وہ ہی اصل تمام چیزوں کی ہے (دیکھو صفحہ 16) اس موقع پر کانت کے فلسفہ کی جانب رجوع ہوا جو اعتقاد مذکورہ بالا کے ساتھ ہی پیدا ہوا تھا نیکل کا بحثی فلسفہ تجربی تعلیم کے نیچے دب کے روزہ روزہ ہو گیا اور یہ احتیاطی جدید فلسفہ اور فلسفیانہ علم آہستہ آہستہ اپنے کھوئے ہوئے مرتبہ کو بحال کرنے لگا۔ آج ہر فلسفی سے سب سے پہلے یہ چاہا جاتا ہے کہ وہ بحث علم سے کماحقہ گاہ ہوا اور یہ رجحان بہت ہی قوی ہو گیا کہ یہ درحقیقت فلسفہ کے مساوی ہے۔ اس حد تک کم از کم جس حد تک فلسفہ علمی اہمیت کا مدعی ہو بحث علم نے فلسفہ کی حد سے بھی تجاوز کیا ہے۔ بڑے بڑے لوگوں نے مثل ہلوزلک، رانغ وغیرہم کے بحث علم کے ان مسائل کے جواب دینے کی کوشش کی جو ان کے خاص علوم کی بنیاد پر ہیں۔ چنانچہ پرفیشنٹ مذہب کی اشیات میں خصوصاً Ritschl فرقیہ یا اعتقاد رکھتا ہے بلکہ کانت یا نولز کے بحث علم پر مبنی ہے۔

6۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بحث علمی کا مرتبہ اتنا ہی بلند ہے جتنا کہ ذکر ہوا ہے۔ لیکن اس علم کے موضوع بحث کے بارے میں تعداد آراء کو دیکھتے ہوئے ہم کو اس کی ضرورت ہوئی کہ ہم حتی الامکان اس کے جز کو محدود کر دیں اور اس کو بخوبی تحقیق کر لیں کہ اس علم کے استعمال کا کیا عمل و موقع ہونا چاہئے۔ اگر لفظ علم سے علم کی تحصیل یا جاننا مراد لیتے ہیں یعنی عمل یا وہ طریقہ جو علم تک پہنچاتے ہیں تو یقیناً بحث علم ایک شعبہ علم انفس کا ہو جائے گا۔ کیونکہ ان فعلیوں (کوششوں) میں ضمنی نفسی افعال کے سوا اور کچھ مقصود نہیں ہے۔ ہاں ہم اکثر سنا کرتے ہیں نفسیات علم ہے۔ جس کے موضوعی مادہ میں وہ شعوری طریقے ہیں جو کتاب علم میں شامل ہیں۔ احساس اور اک حفظ اور خیال توجہ اور تعقل یا فکر وغیرہ قدیم علم نفس میں اصطلاح قوت معرفت اسی مفہوم سے داخل تھی۔ جس میں عقلی و ادنیٰ قوائے طلب کا امتیاز کیا گیا تھا علم نفس جس سے ان سب طریقوں پر نظر کی جاتی ہے وہ مقصد ہے جو ان قوتوں سے پورا ہوتا یا جس کے پورا کرنے کے قابل یہ قوتیں بھی جاتی ہیں ان نفسی افعال کی ماہیت کیا ہونا چاہئے۔ یہ سوال اس طرح پیدا ہوتا ہے۔ وہ کیا ہے جو علم تک پہنچاتا ہے جس نے پہنچایا اور پہنچایا سکتا ہے؟ مقصدی نظر جو قدیم علم نفس کی خصوصیت ہے وہ علم کی

تعلیمات کو ایک عملی علم ظہراتی ہے۔ بحث علم کی اگر یہ تعریف کی جائے تو وہ ایک شعبہ عملی علم نفس کا ظہر ہے گا۔ ہم یہی رہنماں بعض عہد جدید کے ناموں میں پاتے ہیں جو نفسی طریقہ عمل کے لئے تجویز ہوئے ہیں یہ فقرے ”وزن کا احساس“ ”مذاہمت کا احساس حرکت کا احساس“ ان ہیئت مقامات حسبہ پر دلالت کرتے ہیں۔ جن سے ایک وزنی ساکن یا متحرک شے کا تصور پیدا ہوتا ہے۔

7۔ اگر بحث علم (علمیات) علم نفس کے ایک شعبے کے سوا اور کچھ نہ ہوتا تو (1) یہ ان تمام تعلیمات کا جن کا کوئی مخصوص موضوع ہو مقدمہ نہ ہو سکتا۔ بلکہ علم نفس خود اس پر مقدم ہوتا (2) نیز اس تعریف کی بنا پر یہ بھی من جملہ دوسرے خاص علم کے ایک علم ہوتا۔ کیونکہ تجربی علم نفس جو اس کی بنیاد ہے ایک خاص علم ہوسا چکا ہے (دیکھو 9، 8) (3) اس کو کوئی تعلق ان اہم سوالات سے نہ ہوتا جیسے صحت اور انسانی علم کی حدود کیونکہ عملی علم نفس سے امکانی علم کی وسعت اور اس کی قدر و قیمت کے متعین کرنے میں کچھ مدد نہ مل سکتی۔ (4) بلاخر ان وجوہ سے اس علم میں یہ قابلیت نہ پیدا ہوتی کہ یہ ایسے مشکل مسائل جیسے امتیاز مابین موضوع و موضوع یا علیت کا مسئلہ یا تاریخی تخیل وغیرہ کے مسئلہ کی تحقیق حقیقت کی بحث سے اپنے ذمہ لیتا۔ جو کچھ اس علم سے ہو سکتا ہو صرف اس قدر ہوتا کہ یہ علمی تحقیق یا کتاب علم کا راستہ دکھا دیتا خاص اشخاص کے ذہن میں کلیت اور عموم کے ثبوت سے یہ عاری ہوتا پھر نہ یہ علمی مرتبہ پر فلسفہ کے خارج ہوتا اور نہ عمومی فلسفیانہ تعلیمات میں اس کو دخل ہوتا۔ پس بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علمیات (بحث علم) کو باعتبار ایک فن خاص نظر یہ علم نہ سمجھنا چاہئے۔

دوسرے معنی جو ہم اس اصطلاح کو دیکھ کر سیکھتے ہیں وہ یہ ہیں کہ ہم اس کو کتاب علم کا حاصل تصور کریں اور علم کا مرتبہ بخشش جس میں خود علم سے بحیثیت مکتوب ہونے کے بحث ہوتی ہے۔ پھر بھی یہ نظر وہ باقی رہے گا کہ منطق سے اور بعض مخصوص علوم سے یہ بھر جائے گا اور غلط بحث واضح ہوگا ہم منطق کا فرق معقولات عامہ یا بحث علم سے اس طرح کر سکتے ہیں کہ منطق کا تعلق بعض امور علیہ سے رکھیں یعنی وہ اصول جو صورت علمی سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ مادہ سے۔ مواد علمی سے ہر ایک کو ایک خاص علم کا موضوع تصور کریں اب صرف علمیات (بحث علم) باقی رہا اس کو تعلق رہے گا کلیات مواد سے۔ اس تعلیم یعنی بحث علم میں ایسے تصورات سے بحث ہوگی جو جامعیت اور وسعت کے ساتھ مختلف علوم مخصوصہ میں کارآمد ہوتے ہیں اور اسی جہت سے وہ علوم منطق کے مقدمات ہو گئے ہیں اور یہ جامع اور وسیع تصورات کسی خاص علم کے موضوع بحث نہیں ہیں اور نہ کسی خاص علم کے حدود میں ان سے بحث ہو سکتی ہے۔

8۔ علمیات باعتبار ایک علم کے مخصوص واقعات سے بحث نہیں کرتا اور ذہن تصورات سے جو زیادہ کلیت رکھتے ہیں اور ان کی بحث ایسے علم کی محدود تحقیقات سے متعلق ہے بلکہ علمیات (معتقولات عامہ یا بحث علمی میں علم کے اس کلی مواد سے بحث ہوتی ہے جو کسی قید سے متقید اور کسی شرط سے مشروط نہیں ہیں۔ ان کا استعمال مطلقاً جملہ علوم میں مشترک ہے یا مخصوص علوم کے بڑے مجموعوں میں وہ عموماً اور اشتراکاً داخل ہیں۔ ناظرین اس کو اس طرح سمجھیں گے اگر ہم ان کے تمام مفادیم کی فہرست یہاں درج کر دیں۔

(1) پہلا کام (علمیات) کا یہ ہوگا کہ اس میں فقرہ مواد علم کی نہایت عام اعتبار سے تعریف کی جائے۔ ارکان علم کے مسئلہ کی جانچ کی جائے۔ کیونکہ یہ جانچ خاص اہمیت رکھتی ہے مسئلہ حدود علم سے (یعنی انسانی علم کی رسائی کہاں تک ہے) یہ حدود عموماً میں مقبول ہیں اور اکثر علمی بحث کے اثنا میں ان کا ذکر ہوا کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ قرعہ عقلی ہے (1) اس اعتبار سے جو ماوراء تجربہ اور مابین تجربہ میں ہے یعنی وہ تصورات جو تجربہ کے حدود سے خارج اور اس کے ماوراء ہیں اور وہ تصورات جو تجربہ میں داخل اور اس کے حدود کے اندر ہیں (ب) وہ عقلی مواد لیاات اور ثانویات میں ہے۔ وہ کیا ہے جو انسانی علم میں تجربہ سے بے نیاز ہے اور وہ جو تجربہ پر موقوف ہے۔ (ج) وجوب یا جبر کی شرطیں کیا ہیں اور کس صحت بیان سے کیا مراد ہے۔ یعنی اس مواد علمی کی مابیت کیا ہے جن سے یہ بیانات ممکن ہوں وغیرہ وغیرہ (2) بحث علمی علمیات میں مواد علمی کی جانچ کی جائے گی۔ اس تقسیم سے کہ جو فرق موضوع اور موضوعی میں ہے۔ (یعنی مواد علمی سے یکم تو ایسا ہے جس کا مسکن ذہن انسان ہے۔ اور کچھ ایسا ہے جو خارج یا حقیقت اشیاء خارجیہ سے لیا گیا ہے۔ اس تقسیم کی وسعت یہاں تک پہنچی کہ دو بڑے شعبے علم کے ایک دوسرے سے جدا ہو گئے علوم طبیعیہ اور نفسیات۔ جس کو تعلق تھا ذہن سے وہ علم نفس کے حصہ میں آیا اور جس کو تعلق تھا خارج سے علوم طبیعیہ کے حصہ میں لگا دیا گیا۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ جانچ نفسانی علمیات سے نہیں ہو سکتی اور اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ فرقہ جو موضوع تصوریت کا حامی ہے اور جس نے نفسی نقطہ نظر کو اختیار کیا ہے اور ہر اساس علمی کو ذات عالم (ذہن یا نفس انسان) کا ایک تصور سمجھتا ہے۔ (دیکھو 26-1) اس نے اس مسئلہ کے حل کی راہ کو مسدود کر دیا ہے۔ (2) تیسرے یہ کہ علمیات میں علم کی اس تقسیم پر بھی غور ہوتا چاہئے جو پہلی تقسیم سے باعتبار بنیادی ہونے کے کچھ کم نہیں ہے۔ یعنی صورتی اور مادی اجزاء علم۔ (4) چوتھا مسئلہ جو علمیات بحث علم سے متعلق ہے وہ تحقیق وجود (ہونے) اور حدوث (ہو جانے) کی ہے حدوث (یا ہو جانے) سے تفسیر مراد ہے اور علم کی خاص

صورتوں سے ایک صورت تدریجی تشکیل ہے۔ علاوہ ان مسائل کے جو منطقی مقدمات مخصوص علوم کے ہیں۔ علمیات کو اور تصورات سے بھی بحث کرنا ہے جو گزشتہ تصورات کی سی عمومیت تو نہیں رکھتے مگر چند علوم میں مشترک پائے جاتے ہیں۔ (5) اس عنوان کے تحت میں داخل ہیں تصورات مادہ (مٹر) قوت (فورس) توانائی (انرجی) زندگی ذہن اور وہ تعلقی جو نفسی اور طبیعی طریقے عمل میں ہے وغیرہ۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ ان خاص مسئلوں سے فلسفہ کی خاص خاص تعلیمات میں بحث کی جاتی ہے جیسے فلسفہ طبیعی یا علم نفس۔

9۔ اس امر پر دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہے کہ جو تعریف علمیات کی ہم نے کی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بحث علم ایک علم کی حیثیت سے فلسفیانہ علوم کی بنیاد ہے۔ بلکہ ہم کو اس موقع پر ایک لمحہ کے لئے توقف کر کے یہ دیکھنا چاہئے کہ اس تعریف سے وہ مشکل بالکل نابود ہو جاتی ہے جس پر مناظرانہ نظریے اصرار کیا جاتا ہے اگر علمیات کوئی جداگانہ تعلیم نہیں ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قدر و قیمت اور صحت علم کی کیونکر دریافت ہو سکتی ہے جبکہ ہم مجبور ہیں کہ جاننے والے ذہن کو اس کے در یافت کرنے کے لئے کام میں لائیں۔ اگر اس آخری صورت میں ہم صحت علم کی مان لیں تو یہ ظاہر ہے کہ پھر صحت علم کی تحقیق کی کیا ضرورت رہے گی۔ اگر ہم حلیم نہ کریں تو پھر ہمارے پاس کوئی معیار ہے جس سے صحت یا عدم صحت پر غم کر سکیں۔ پس یہ استدلال بدابہت علمیات کے تصور کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ وہ ایک نظریہ جاننے کا ہے۔ اس کی قوت باقی نہیں رہتی جبکہ اس کی مخالفت میں اپنی تعریف کے لائیں۔ اس اعتبار سے کہ علمیات کی مہارت ایک علم کی حیثیت رکھتی ہے جس علم کے مکمل اور اہم مواد سے بحث کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بحث علمیات علم مشکل ترین مباحث سے فلسفہ کے ہے۔ ان مسائل کے سمجھنے کے لئے حد درجہ کا تجرید ذہن درکار ہے۔ یہ مسائل متوقف ہیں متغیر یعنی خاص علوم کی ترقی پر جس سے مواد علم پر بہت اثر پڑتا ہے۔ بحث علم کا یہ بھی تقاضا ہے کہ تمام علمی شعبوں کی حیثیت موجودہ یہ اطلاع ہو بلکہ اس سے طبیعت مانوس ہو چکی ہو۔ اس کے مادہ فلسفانی قانون کے عمل سے جو قانون علم کی

تعریف تو یہ ہے کہ علمیات کی مہارت میں علم کی صحت یا عدم صحت سے بحث کرتے ہیں۔ جبکہ علمی صحت پہلے ہی سے مانی جاتی ہے پھر اس بحث کی کیا ضرورت رہتی ہے۔ علم کی صحت کو ہم علم سے ہی جانچتے ہیں یہ سہجی دور ہے۔ سسٹم نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ اعتراض اس صورت میں درست ہو سکتا ہے۔ جب کہ ہم جاننے کے فعل سے جس انسان کا طبیعی تکلف ہے بحث کریں۔ ہمارا موضوع بحث مواد علم ہے نہ کہ وہ فعل جس کو ہم کہتے ہیں اب یہ مشکل باقی نہ رہی۔

کامل صحت سے تعلق رکھتا ہے۔ جس کی زیادہ بحث اس مقام پر نہیں ہو سکتی ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب سے اہم تصورات جن کو جمہور عقلا کے فلسفیانہ غور و خوض نے پہلے پہل ایجاد کیا ہے جب وہ علمیات کی بحث پر آئیں گے تو لغوی مشکلات کا بھی خطرہ درپیش ہوگا۔ اس لئے کہ مابعد الطبیعی نظریات اور اعتقادات کے ساتھ ان کا تروم ہو چکا ہے۔ گو کہ یہ علم یعنی معقولات عامہ یا علمیات اپنے اصول کے اعتبار سے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرورت اور کئی صحت اس کے بحث عن مسائل کی اسی طرح طے ہو جائے جس طرح دوسرے علوم میں ہوتا ہے۔ مگر بھی اور مشکلیں ہیں جن سے بڑھ بھیز ہونے والی ہے یہ مشکلیں اس واقعہ کو واضح کر دیں گی کہ علمیات کے تضاد سے فلسفہ میں اب بھی کام پڑتا ہے اور حقیقت مجموعہ سے اس علم کے نتیجہ اور مطالعہ کے مفہوم کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ بالکل صاف اور واضح ہو گیا ہے اور اس کا تعین طے ہو چکا ہے۔ ہم کو دیکھنا چاہئے کہ خاص علوم میں بھی وہ نظریات جو سب اہم ہیں ان کا تصور ایسا واضح نہیں ہوا ہے کہ ان کے بارے میں بحث اور تنازع نہ ہو اور انہیں مختلف نہ ہوں (یعنی ملکی مطالب ایسے واضح نہیں ہیں کہ ان کو جمہور عقلا بغیر چونہ دچا کے تسلیم کر لیں اور کسی قسم کا تنازع اور اختلاف آرا نہ واقع ہو)۔

10- لفظ منطق کے مختلف استعمال سے علمیات (معقولات عامہ) کی تو جہات کو اکثر منطق کے عنوان اور منطق کی کتابوں میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ مسائل بھی جو خصوصیت کے ساتھ منطق سے تعلق رکھتے ہیں۔ پس ہم یہاں صرف ان متاخرین کا نام لیں گے جنہوں نے علمیات عامہ کو اپنی منطق کی کتابوں میں جگہ دی ہے۔ شوپن لوتزے وڈت Schuppe Lotze Wundt ان کتابوں کا ذکر 6 میں درج ہوگا۔ ہم یہاں ان رسائل کی فہرست دیتے ہیں جو خاص (معقولات عامہ) علمیات کی بحث میں ہیں۔

اچھے گوہن کاٹس تصوری درایر فارنگ H. Cohen, Kauts Theorie der Erfahrung طبع جانی 1885 (جو خاص کتاب علمیات پر ہے) جس کا تعلق کانٹ کے مقلدین سے ہے۔ اے رسل کی تصنیف در فلاسوفی کرسیزم Der philosophische, Kritizismus Rihel جلدین 3 صے 1876 سے 1887 (پہلی جلد میں تاریخی بیان ہے جس کی ابتدا لوک Loek سے کی گئی ہے)۔ آرون شبرٹ سولڈرن کرٹ لاگن انیئر رگن کس تصویرنی R. Von Schubert-Soldern Grundlegen einer Erkenntniss-theorie. جے دل کلف ایر قاہرنگ آبد دین کن (1885) J. Volkst, Erfahrung and Denken آرونین ایر قاہرنگ

G. R. Avenarius Kritik der reinen, Erfahrung. 2 جلدیں
 Heymans. Die Gesetze and Element des Wissenschaftlichen
 (1894-1890) (اس کے ساتھ ایک مختصر بیان مبادی منطق کا بھی ہے: ایف ایمر ہاروت
 میٹافزک اول آئی ایرکن تھیس F. Erhardt Metaphysik 1 Erkenntniss
 theorie تصوری 1984 اس میں وہی رائے اختیار کی گئی ہے جو کانت کی ہے مکان اور زمان
 کے اولی اور بدیہی ہونے کی بحث کے متعلق ہے)۔ ایل بی فلاسوفی انڈائیس کن تھیس سی L.
 Busse Philosophie and Erkenntniss theorie تصوری 1894 اس میں ایک
 انتقادی بحث علمیات کے مختلف رجحانات کی ہے خصوصاً علم باہد الخبیثت کے امکان کے متعلق
 اور ان مباحث کے ساتھ ہی ایک مختصر نظام فلسفہ کا بیان کیا ہے۔ ایل بی ہاب ہوس دی تصوری آف
 تاریخ یعنی نظریہ علم L.T. Hobhouse the Theory of Knowledge 1896
 علمیات (بحث علم) کی تاریخ لکھنے کی شدید ضرورت ہے مگر ابھی تک اس کی تصنیف ملتی
 رہی ہے۔

ف6 منطق

1- منطق کی یہ تعریف کردہ علم کے صوری اصول کا بیان ہے۔ ارسطاطالیس کی تحریر کی ہوئی
 ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس سے پہلے کے زمانے میں بھی بعض تحریریں اس علم کے متعلق پائی جاتی ہیں
 جن سے اس علم کی جڑیں بنی ہوتی ہے۔ افلاطون کے اکثر مکالمات میں خصوصیت کے ساتھ
 تصورات کے پیدا ہونے کی بحث تعریف کا ذکر یعنی حد منطقی کا بیان اور استخراجی طریقہ عمل کی بحثیں
 موجود ہیں۔ لیکن ارسطاطالیس کے زمانے تک منطق ایک مستقل تعلیم کے مرتبے پر فائز نہیں ہوا
 تھا اور نہ اس کی تقسیم مرتب ہوئی تھی۔ نظریہ استدلال اور ثبوت کو ارسطاطالیس تھیلیات یعنی
 اتالوٹتی سے موسوم کرتا ہے۔ تھیلیات اولی میں استدلال کی بحث ہے اور تھیلیات آخری میں
 ثبوت اور تحدید اور تقسیم اور استقرائی طریق عمل کا بیان ہے۔ نظریہ استدلال ناظرانہ جس میں
 ظہیات سے استدلال کیا جاتا ہے اس کو طبعی کہتا ہے۔ مقالہ جری ارمیناس میں قضیہ اور تعہدین
 یا حکم کی بحث ہے۔ اور مقالہ جری کینی گزریون (کاپٹور پاس) یعنی مقولات عشر کا بیان ہے
 (اگرچہ اس مقالہ کی تصنیف میں شک ہے کہ وہ حکیم موصوف کی تصنیف ہے یا نہیں) کاپٹور پاس
 کے مقالہ میں اساسی تصورات کی بحث ہے۔ ارسطاطالیس کی تھیلیات کے تدوین کرنے والوں

اور شرح لکھنے والوں نے اس کے مقالوں کو ان ناموں سے نامزد کیا ہے اور کل مجموعہ کو اریکلس (اریٹوس) یعنی آلہ اور جس علم کی اس میں بحث ہے اس کو لاجب یعنی منطوق کہا ہے (یہ نام ارسطو نے نہیں ایجاد کئے)۔ ارسطاطالیس نے صرف اصطلاح تھلیلات سے کام لیا ہے۔ نکلائے روداقچین جن میں سے زینو Zeno اور زینر مسیوس Chrysippus قابل ذکر ہیں۔ ارسطاطالیس کی منطق کو بحث علم کے مطالب سے اور شرطی اور انفصالی استدلال کے نظریہ سے مکمل کیا۔ چھٹی صدی مسیحی کے بعد نہایت اہم تصانیف کتاب ارفنوں کے 'فنون شعبہ کے متن کی کتابوں میں داخل کئے گئے۔ اس طرح زمانہ وسطی میں منطق عیسائی مدرسوں کی نصاب تعلیم میں شامل ہوئی۔ اس تعلیم کا بدل کڑا یا لٹلک (مناظرہ) نام رکھا گیا تاکہ روداقچین کی تقسیم منطق کے مطابق ہو جائے۔ اس لئے کہ ان حکماء نے لاجب کو دو قسموں میں تقسیم کر دیا تھا ایک کا نام مناظرہ اور دوسرے کا نام بطور بقیہ خطابت رکھا (ف 3 ذ 1 و 4 ذ 1 ط 1 خط ہو) عہد وسطی کے مدرسین کی فلسفیانہ تصانیف میں منطق پر خاص توجہ تھی اور ارسطاطالیس سولو جٹک (مسئلہ قیاس) یعنی نظریہ استدلال اور اس کی تحلیل میں بہت نزاکتیں پیدا کی گئیں۔ دقیق استخراج قابل تسلیم اور ناقابل تسلیم استدلال کا محل میں آیا۔ معیار ذیہ تھا کہ عام یا خاص صورت کیا ہے۔ ایجابی ہے یا سلبی اس معیار میں تصدیقات کی کیفیت کا بیان تھا۔ اسی زمانہ میں ناشل ازم اسمیت اور ریلزم حقیقت کے قاذع نے بڑا کام کیا اسمیت کے طرفدار کہتے تھے کہ عام تصورات صرف نام ہیں (کلیات کے نام) اور اہل حقیقت یہ ادا کرتے تھے کہ وہ خاص تصانیف تھیں۔ وہ حقیقی ماہیت اشیاء کی ہے (یعنی ان اسما کا کسی حقیقہ موجود ہے) جن کو وہ اقلیت اور حقیقت کہتے تھے۔

2- زمانہ متاخرین ارسطاطالیس منطق ایک زمانے تک اپنے مرتبہ پر قائم رہی میناٹھس Melanethons جن کی کتابوں میں شامل ہو کے یہ پرائسٹن مذہب کے مدرسوں میں بھی موجود رہی۔ مگر عام زندگی ارسطاطالیس کی منطق اور عہد وسطی کے مدرسین کے خلاف جدید فلسفہ کے ظہور سے پیدا ہوئی وہ اس دور کی خصوصیت میں داخل ہے۔ اس میں مختلف تغیرات ہوتے رہے جو کبھی شدید تھے اور کبھی سمیٹ خفیف۔ یہ علوم کے رنگ ہی کو بدلنا چاہتے تھے پطرس رییس (1572) خود ارسطاطالیسی مفادیم کے بالکل خلاف نہ تھا اس کے ریزہ بھیجی سرگرمی دکھاتے تھے۔ رییس نے خاص خدمت یہ کی کہ اس نے منطق کو مرتب کر دیا یہ ترتیب کسی قدر خفیف تبدیلی کے ساتھ ہمارے زمانے تک پہنچی۔ منطق کے چار حصے کئے گئے نظریات 1- تصور 2- تصدیق

3۔ استدلال 4۔ اسلوب۔ لیکن کے مسئلے میں زیادہ قوت تھی۔ اُس نے قیاس اور استخراجی عمل کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا۔ اس بنیاد پر کہ اس سے علم میں کوئی ترقی نہیں ہوتی اس نے استقراء کی مدح سراہی کی کہ یہی سچا اور سیدھا راستہ ان کتاب علوم کا ہے یہ کہ اس نے ارسطاطالیس کا مقابلہ کیا یہ اس کی کتاب کے نام ہی سے ظاہر ہے کیونکہ اس نے اپنی تصنیف کا نام ارسطو جدید (قانون) رکھا۔ یہ تو مسلم ہے کہ لیکن نے جس طریقہ کو استقراء کہا تھا وہ آج کل استقراء نہیں سمجھا جاتا۔ اس سے قطع نظر کہ کبھی جو تحریک اُس نے علوم کی تحصیل کیلئے پیدا کی تھی گو کہ وہ سختی سے خالی تھی۔ اس کی تحریک نے اُن طریقوں کو جن سے اہل تجربہ نے گزشتہ زمانے میں کام لیا تھا یا آئندہ کام میں لائیں گے چونکہ تجربی علوم کی بیداری کو لیکن نے دیکھ لیا تھا لہذا بلا شک منطق کی تاریخ اس سے بہت کچھ متاثر ہوئی۔ وہ تحقیقات جس کو اسکے بعد کے زمانے کے عقائد نے اپنے ذمے لیا محض ہائیں و لوہے دیر تک وہیہوم کے وہ اُن کے فہم کی رسائی اور ذکاوت ہی پر صرف دلالت نہیں کرتی بلکہ ہمیشہ کارآمد رہے گی۔

وہ اسلوبی ضابطے جن کو دی کارٹیس نے بیان کیا تھا اُن کا کچھ ایسا اثر نہیں ہوا۔ سلاست اور صفائی کو اس نے علوم کی چٹائی کا معیار قرار دیا۔ اُس نے اس سے زیادہ کا مطالبہ نہیں کیا کہ مشکلات کی تحلیل کر دی جائے (یعنی جاذب کے محل کو واضح کر دیا جائے) خیالات کی ترتیب باقاعدہ ہو اور لغزش (دریافت) کرنے سے جو واقعات معلوم ہوئے ہوں اُن کی تنظیم میں خلل نہ طریقہ سے ہو ریاضیات سے اس کو ادائے مطالب کی بہترین مثال دستیاب ہوئی تھی۔ اسپینوزا نے ریاضیات کو اس سے بھی بلند تر مرتبے پر سمجھا لائیگز اور ولف نے تو یہ کوشش کی کہ تمام علوم کا طریقہ عمل واحد امکان ریاضی کے نمونے پر ہو۔ ولف نے ایک دکلائی منطق لکھی جس کو اس نے علی الاعوم فلسفہ کی بنیاد قرار دیا (ف 3 و 3 ملاحظہ ہو) اُس نے منطق کو اپنے معمول کے طریقوں سے دو تقسیموں میں تقسیم کیا نظری اور عملی۔ اول یعنی نظری میں تصور تصدیق اور استدلال کی بحث ہے ارسطاطالیسی طرز سے دوسرے یعنی عملی میں صرف اصطلاحی علمی اسالیب کا بیان ہی نہیں ہے بلکہ اُس نے اُس کے مشابہ قواعد زندگی بسر کرنے کیلئے بھی تجویز کئے ہیں۔

3۔ ہم کانت کے مضمون ہیں کہ اس نے منطق سے علمیات یا محض علم کو علیحدہ کر دیا اور موضوع بحث کی تقسیم منفید اور نتیجہ خیز طریقے سے کی۔ اس نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں عقل یا فہم کے درست استعمال سے اولی اور بدیہی اصول کے موافق بحث کرتے ہیں کہ عقل کس طرح سے ہو یعنی ایک طرف تو ابہام (غایت) تصور پر اس کو محمول کریں

تاکہ یہ ایک اساسی (ناموسی) تعلیم ہے۔ اور دوسری جانب وہ محض صورتی و ظنی منطق کے حوالے کرتا ہے۔ کانت کی تقسیم منطق کی اس شجرہ سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔

منطق

خاص

عام

عملی

خالص

بحث اسلوب

مسئلہ ارکان

یہ ترتیب عام طور پر مقبول ہو چکی ہے اس کا اصل فرق اسلوب کی بحث ہے یعنی نظریہ صورت کو نظریہ ارکان یعنی (تصور و تصدیق اور استدلال سے جدا کر دیا ہے۔ زمانہ متاخرین میں ایک پر اسلسلہ منطق کے عمدہ اور صورتی رسائل کا شائع ہوا ان سب میں جان اسٹوارٹ مل کو 1874ء سب سے بلند مرتبے پر جگہ دینا چاہئے وہ پہلا مصطلح یا رہنما منطق کا تھا۔ مل کا نظام منطق عقلی اور استقرائی 1843ء میں شائع ہوا اور مصنف کی وفات سے پہلے اس کی کتاب آٹھ مرتبہ طبع ہوئی۔ انگریزی منطق کی روایات کے متبع سے مل نے استقراء کو اپنی تمام تحقیقات کا مرکز بنا دیا اور اس نے استخراج اور قیاس کو کچھ اہمیت نہیں دی۔ ایب یو ہبرگ سنم ڈرلا بک F. Ueberweg Sytem der Logik (طبع پنجم جس پر نظر ثانی کی جو رکن یونا میر Jurgen Bona Meyer) (نے 1882ء) خصوصیت کے ساتھ تاریخی احاطہ دے کر نظر کے لئے بہت سی مفید ہے۔ ایم ڈیو ڈورڈیج M.W. Drobisch نے اپنی تصنیف نو دار اسٹیلنگ ڈرلا بک Neue Darstellung der Logik (طبع پنجم 1887ء) میں یہ کوشش کی ہے کہ ایک خالص صورتی منطق ہر برت کے اصول پر وضع کی جائے (دیکھو صفحہ 702)۔

سب سے آخر زمانے کی جرمن تصانیف میں ایک طرف تو یہ کوشش کی گئی کہ ایک درمیانی راستہ رگل کے مابعد اطمینانی منطقی مفہوم میں (دیکھو صفحہ 3-4) اور ہر برت کے خالص صورتی منظر

- لفظ ناموسہ یونانی نام سے مشتق ہے۔ جس کے معنی قانون کے ہیں۔ ہمارے مغربی فلسفہ میں یہ لفظ ناموس ہے جس کے معنی شریعت یا قانون کے ہیں مجازاً لبریکل کو "ناموس اکبر" یعنی بڑا معلم قانون کا کہتے ہیں کیونکہ ان کے ذریعہ سے انبیاء علیہم السلام کو شریعت عطا ہوئی ہے۔ 12م
- احطار اسے مراد ہے اصل بحث کاپسٹی کے کسی اور بحث کو چھیڑ دینا یا اس پر ایک تبصرہ یا ماحیہ لکھ دینا۔ 14

میں نکالا جائے۔ اسی وقت میں بہت سے اہم اختلافات بعض اجزائے منطق کی بحث میں داخل کئے گئے۔ مثلاً سی سگوارٹ C. Sigwart (لاہک طبع دوم برجلہ 1889-1893) جس کو ترجمہ کیا ہیلن ہندی Helen Dendy (1994) میں نے اپنی بحثوں میں تصدیق کرتا ہوں کہ اس کا مقام پر چکری۔ حالانکہ بی اردواں B. Erdmann نے (لاہک جلد اول 1892) کم از کم برائے نام نظریہ تصور کو بالکل طرح کر دیا۔ اچھے لوٹز H. Lotze نے (سلم ذر فاسوفی System der Philosophie Erkenntniss) (جز اول منطق طبع ثانی 1880) ترجمہ انگریزی طبع ثانی (1888) ڈیو شولٹی W. Struppe (ارکن طبعی تصویر کی فنی لاہک 1878thoretische Logik) اور ڈیو وڈٹ W. Wundt نے (لاہک طبع ثانی 2 جلدیں 1893) علمیات (بحث علم) کی تحقیقات کو باضابطہ صوری منطقی نظریہ کی تکمیل کے ساتھ ملادیا ہے۔ لیپس Lipps کی گرڈ ڈوگ Grund Züge Der Logik (ذر لاہک 1893) مختصر لیکن نہایت واضح اور مفید تحقیق منطق کے نفسی نقطہ نظر سے ہے۔ ڈاخر بارنچی رسائل میں کے دن پر ٹیل کتی غیبی ڈولاہک ام اینڈ لینڈی K. Von Prantl Geschichte der Logik im Abendlande کی ضخیم تصنیف کا ہم ذکر کریں گے جس کی چار جلدیں (1885-70) شائع ہوئیں انہوں نے کہ ناظرین کو سولہویں صدی کے پہلے تیس سال کے آگے نہیں لجاتے پھر ایف کی کتاب ہارمس فنی غیبی ڈولاہک F. Harms Geschichte der Logik (1881) کی ہے۔

4۔ اس میں کوئی حیرہ نہیں کہ منطق فلسفیانہ تعلیمات میں سب سے بڑی چڑھی تعلیم ہے۔ اس اعتبار سے بھی کہ اس کا بیان نہایت عمدہ ہے اور اس لئے بھی کہ اس کے بیانات یقینی اور قطعی ہیں۔ تاہم اس علم کے طریق بحث میں اور ہر شخص کے خاص نظریہ میں اختلافات ہیں جیسے علوم میں ہوا کرتے ہیں۔ لیکن کا یہ قاعدہ کہ عقل اور وجود و عین یکساں ہیں اور وہ بالبعد الطبعی منطق جو اس مسئلہ کی جہت سے پیدا ہوئی ہے البتہ اس زمانہ میں بالکل متروک ہے اس ترک کے شکر یہ کہ سزاوار خصوصاً ہرن دی لٹن برک Trendelenberg کی مخالفت تحقید ہے لاچھی انٹر پچنگن Logische Untersuchungen (طبع سوم 1870) لیکن اس کے ساتھ ہی علمیات کے منطق خالص صوری منطق ہے جس کی جڑ بنیاد علم فلس پر نشوونما پانچکی ہے اور خوب پھولی پھولی ہے۔ اسی عہد کے متصل چند ہا کوں (عشرات سنیں) میں ریاضی منطق علوم کی فہرست میں شامل ہوگئی ہے۔ علمیات کی بنیاد پر جو منطق پیدا ہوئی ہے وہ منطق کے مسائل کے منطق عام علمی مواد سے

بہت کرتی ہے۔ خاص صورتی منطق تمام علمی مواد سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ ذمہ داریوں کی ذمہ داری سے اس مواد پر نفسیاتی سطح فکر سے منطق ایک شعبہ علم نفس کا ہے عقل خصوصاً صحیح عقل نفسی طور پر سے سمجھا جاتا ہے۔ آخر میں ریاضی منطق کا یہ لقب اس لئے ہوا کہ ایک جدید نظام رموز یعنی علامتوں کے استعمال کا ایجاد ہو گیا ہے جس کو کالکولس یا منطقی محاسبہ سمجھا جاتا ہے۔ پھر ایک امتیاز منطق کے مسائل میں یہ ہے کہ بعض نے ان میں سے قانونی صفت پر اس علم کے اصرار کیا ہے یعنی ایسے ضوابط اور قواعد وضع کئے ہیں کہ خیال ان پر عمل کرے یا وہ مسائل جن میں صرف علمی خیالات پر جو اس علم سے تعلق رکھتے ہیں نظر کی گئی ہے۔ یعنی اس علم کے مسائل کو دانش جان اور ان کی تحقیق ان کا ایک مجموعہ موضوع ہے ان اختلافی آراء کے ہوتے ہوئے ہم یہ کوشش نہیں کر سکتے کہ مختلف نظریات پر انتقادی نظر کی جائے۔ بلکہ ہم اپنی تحریر کو اس پر محدود رکھیں گے کہ موجودہ نظر جو علم منطق کے متعلق ہے اس کو ترتیب سے ناظرین کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔

5۔ ہم نے پیشتر (ف 105) منطق کی یہ تعریف کی تھی کہ وہ علم کے صورتی اصول کا علم ہے۔ صورتی اصول سے ہماری مراد ہے عام اضافات جو آکسپ علم کی ہر صورت میں مقدم ہوا کرتے ہیں وہ ارتباطات جو ضروریات علم یعنی معلومات میں اور ان رموز یا علامات (لفظ حرف اشکال میں ہیں جو رموز یا علامات ان چیزوں پر یعنی ہمارے معلومات پر دلالت کرتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہر زبان کے لغات میں ایسی علامتیں یعنی الفاظ موجود ہیں جو اشیاء پر دلالت کرتے ہیں تو کیا علم لغت (منطق ہے) کہہ سکتے ہیں کہ لغات ہم کو وہ نسبتیں بتاتے ہیں جو اشیاء اور ان کے ناموں میں ہیں یا علامات یا کسی طور کا افادہ یعنی اطلاع دہی وہ بھی اس طور کی جس کو لفظ ومعنی سے تعلق ہو۔ یہ علم لغت کا عنوان ہے۔ منطق میں اور اس میں بڑا فرق ہے۔ منطق میں یہ کوشش نہیں کی جاتی کہ ہر علامت یا لفظ کے جتنے معنی ہوں وہ بیان کر دیئے جائیں منطق میں علمی توضیح ان نسبتوں کی جو اشیاء اور ان کے رموز میں ہے مذکورہ ہوتی ہے۔ اس علم کو عام اور کلی واقعات سے تعلق ہے اور ایسے قوانین سے جو ان نسبتوں میں پائے جاتے ہیں یعنی منطق وہ شرطیں جس کے تحت میں ہر خاص نظام تسمیہ اور اصطلاحات علمی کا ہے کہ یہ کس طرح پیدا کیا جائے اور اس کا استعمال کیونکر ہو۔ لیکن منطق میں اس کے سوا اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ علم منطق کو صرف اس قسم کے معلومات سے تعلق ہے جس سے صحیح علمی نتیجہ پیدا ہوا اور اسی لئے منطق کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ تمام علوم

۱۔ وہ اشیاء جن سے کسی علم میں بحث کی جاتی ہے ان کے مناسب نام مقرر کرنا اس کو تسمیہ کہتے ہیں اور علمی مطالب کے ادا کرنے کے لئے جو قواعد مقرر کئے جاتے ہیں ان کو اس علم کے اصطلاحات کہتے ہیں۔ ۱۲ م

کا افتتاحی مقدمہ ہے۔ چونکہ کسی علم کے مقصد کو محدود کر دینا گویا اس کی صحیح حد ہے اور اس سے مطلوب ہو جاتا ہے کہ اس علم سے کیا کیا کام نکلے گا کوئی علمی ضرورت پوری ہوگی منطق میں مختلف علمی طریقوں پر غور نہیں کیا جاتا تاہم وہی راستے کیوں نہ ہوں جو گزشتہ زمانے میں پامال ہو چکے ہیں۔ منطق ایک مقصد کا کام دیتی ہے یہ قارئین کے پیدا کرنے کی مہارت اور تعلیم ہے۔ یعنی یہ ایسا علم نہیں جس میں کچھ امور بطور علمی اساس کے دیئے ہوئے ہوں بلکہ اس کو مثالی کہنا چاہئے اس کا تحقیق بعض شرائط سے مشروط ہے۔ تمام علوم کی تکمیل کی یہ حد ہے کہ وہ کلی ضابطہ پیدا کرے جو کچھ صحیح ہوں یا ایک نظام ایسے ضابطوں کا جو کچھ صحیح ہوں۔ منطق ہم کو ایسی تکمیل کی شرطیں تعلیم کرتی ہے یعنی علمی تحقیقات کے کلی قانون بتاتی ہے اس معنی سے منطق کی مراد یہ تعریف کو ہم قبول کر سکتے ہیں یعنی فن عقل۔ لفظ عقل کے تحت میں وہ تمام اعمال داخل ہیں جن میں حقیقی نفس الامری شرائط سے یہ مقاصد حاصل ہوں گے کہ مفید تصورات پیدا ہو جائیں گے ایک نظام تقسیم کا درست ہو جائے گا استقرائی یا استقرائی طریقہ عمل کی تدوین ہو جائے گی وغیرہ۔ اور چونکہ کامل علمی تدریج ان تمام ضابطوں کی یہ چاہتی ہے کہ عناصر یعنی مبادی کا علم پہلے ہی سے ہو۔ جن سے ضابطوں کا تعین ہوتا ہے۔ لہذا منطق علم الاسالیب نہیں ہے بلکہ مبادی علوم کے نظریات اور ابتدائی طریقہ عمل بھی اس میں داخل ہیں۔ مثلاً تصور یعنی ایک علامت (لفظ) کے معنی ایک منطقی عنصر ہے۔ ہر ضابطہ علمی میں اور تصدیق خود ہی ایک ضابطہ ہوتا ہے۔ وہ بھی عقل کے پیچیدہ سلسلوں میں ایک عنصر ہے۔ اور اس استدلال ایک اجتماع علمی ضوابط کا ہے۔ یہ عنصر بلند تر مرتبے پر ہے۔ ہر تفصیلی علمی احتجاج میں اس طریقے سے نظریہ تصور (1) تصدیق (2) حجت (3) ضروری افتتاحی مبراء ہیں منطق کے قانون سازی کے دیکھنے میں چاہئے کہ منطق اس دلیف کو بجالائے علم الاسالیب ہونے کی حیثیت سے۔

6۔ چند اعتقادی بیانات منطق کی نفسیاتی اور یا نفسیاتی طریقوں پر منطقی بحثوں کے ناظرین کو اس علم کی مہمیت اور رعایت کے بارے میں ہمارے رائے کے موافق سمجھنے میں مدد دیں گے۔ اس سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ علمی ضوابط مع اپنے تمام متعلقات کے وہی ہیں جن کو ذہنوں نے

۔ سب سے کامل و علم کی جہتوں کے لئے نمونے کا کام دیتی ہے۔ 12 م

ن۔ خلاصہ تقریر معصوبہ کا یہ ہے کہ خلق صرف علمی اساس کا بیان نہیں ہے۔ بلکہ مواد علمی کی جانچ بھی منطق ہی کا دلیف ہے۔ اس تمام مواد کی تدوین بھی منطق کو اس طریقے سے کرنا چاہئے جس طرح منطق اور علوم کے لئے ضوابط بنایا کرتی ہے اسی طرح خود اپنی تدوین اور ترتیب میں خلق کو اپنے دلیف سے کام لہنا چاہئے۔

مرتب کیا ہے خواہ لکھا ہے خواہ زبان سے ادا کیا ہے۔ لہذا اس تحریر یا تقریر کو ارادی افعال یا فکری فعلیت افراد انسان کی سمجھنا چاہئے۔ لیکن اس سبب سے ہم منطق کو علم انفس کے تحت میں نہیں لاسکتے۔ کیونکہ (1) منطق اور علمیات ایک شعبہ علمی کی حیثیت سے کلی علم اعظم (علم العلوم) کے اجزاء ہیں اور ان کا مرتبہ یہ ہے کہ تمام علوم پر مقدم ہوں حتیٰ کہ علم انفس پر بھی اس سے ظاہر ہے کہ منطق علم نفس کا شعبہ نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر کسی طرح منطق اپنا وظیفہ نہیں نبھال سکتی۔ جس حد تک علم نفس کا تعلق ہے۔ (2) جب کہ موضوع بحث منطق اور علم نفس کا ایک ہی ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ منطق کی بحث جداگانہ نقطہ نظر سے ہوگی۔ علم نفس بحث کرتا ہے تصور سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ تصورات کسی جزئی یا فرد انسان کی حیات میں کس طرح پیدا ہوتے ہیں اور ان کے استعمال میں کوئی نفسی حالتیں خدا شامل ہیں۔ چاہے کہ علم نفس سے ان سوالوں کا جواب دیا جائے جو کلی یا جزئی مثالیات (مقولات یا مفادیم) کی ماہیت کے بارے میں ہوں۔ یا یہ کہ رموز (الفاظ) کی محاکات مختلف تصورات سے کس طرح ہوتی ہے یا یہ کہ سننے پڑھنے لکھنے والا موضوع (ذات انسان) کی حالتیں کیا ہوتی ہیں۔ منطقی بحث تصورات کی اس تحقیقات سے بالکل بیگانہ ہے۔ منطق میں تصورات سے دو نسبتیں مراد ہیں۔ جو کہ لفظ اور معنی یا اسم اور شئی میں ہوتی ہیں اور منطق میں صرف ان نسبتوں کی عام صورتوں سے بحث ہوتی ہے اور یہ کہ وہ خارجی یا نفس الامری شرائط کیا ہیں جن میں اس کا استعمال کیا جاتا ہے۔ (3) یہ واقعہ کہ تصدیقات کو ارادی افعال یا اعمال کہنا چاہئے۔ ان کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں یا ان کے صدق و کذب کے بارے میں ہم کو کچھ بھی نہیں بتایا جاتا بلکہ اس کے برخلاف علمی ضابطہ کا موقوف ہونا ذات موضوع (فرد انسان) پر جس نے اتفاقاً اس کو استعمال کیا ہے منطق سے کلہاڑی غیر متعلق ہے۔ اس کو منطق سے کچھ سروکار نہیں کہ تصدیق پر مبنی گئی ہے سنی گئی ہے یا لکھی گئی ہے یا اس سے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس حد تک اس میں دخل ہے وغیرہ۔ (4) جب ہم منطق کو علم نفس سے جدا کر لیتے ہیں اس طریقہ سے جس کا ذکر وہ ایم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ منطق نے ایک کامل عمل ہونے کا مرتبہ کیونکر حاصل کیا اور پھر ایسے قدم مہمہ میں جب کہ اور علوم بالکل ابتدائی حالت میں تھے اور پھر اس میں مہمہ قدم سے اب تک کچھ ایسا تغیر بھی نہ ہوا اگرچہ اس مہمہ میں ہم نفس میں بہت کچھ دریافتیں ہوئیں۔

7۔ اس جدید علم یعنی ریاضی منطق میں یہ جستجو کی جاتی ہے کہ تمام نسبتوں کو جو تصورات میں

مثال۔ لفظ انگریزی ایلیہ یا کتر بر ہے۔ موانایہ یہ کو تصور بھی کہتے ہیں مگر تصور اور ایلیہ میں فرق ہے لہذا یہ اصطلاح اختیار کرنا مناسب ہے۔ 12م

جس تجلیلی طریقہ سے مناسب علامات کے ذریعہ سے ادا کریں اور ریاضی کے طریقہ عکس اور نقل (جن سے جبری مساوات میں کوئی مقدار مساوات کی ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کی جاتی ہے نتیجہ نکالیں اور جدید واقعات کو استخراج کریں معطیہ یا موجودہ اساس پر بنیاد منطقی محاسبہ کی اپنی صحیح صورت کے اعتبار سے بول G. Boole نے دیکھی تھی اپنی کتاب "تحقیق قوانین عقل" Investigation of the Laws of thought (1854) میں اس کے بعد ایلیو ایس جیونس W.S. Jevons نے دیکھیں J. Venn جی ایس پیرس C.S. Pierce اور ای شرورڈ (ورلنگٹن اور برڈائی ایسچر وورڈ) ایک اول تحلیل کیلئے سعی طبع کی ہم اس کے طریقہ عمل کو ایک ساوہ مثال سے سمجھا سکتے ہیں بنیادی صورت تمام اقترائی تصدیقات کی اس نسبت سے ادا کی جاتی ہے۔ ۱۔ ب در حالیکہ علامت = سے استفادہ کی مساوات بیان کی جاتی ہے اور علامت (یعنی تابع ہونا) اکاب کے۔ پس اگر ۱۔ ب اور ب۔ ج تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ ۱۔ ج۔ ایک بھاری اعتراض اس نظر پر یہ ہے کہ اس میں تمام نتیجے جو تصورات میں ہیں وہ محض وسعت یعنی عموم و خصوص میں محدود ہو گئی ہیں۔ اس زمانے میں کوشش کی گئی ہے اور کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے کہ عام و خاص کے بارہا بھی تبادو کیا جائے اور تصورات کے منظر و ف کو اسی مثل ریاضی کے طریقہ بیان کے تابع کریں یعنی (منطق طرف و منظر و ف) ہم مندرجہ ذیل جتوں کی جانب توجہ کو مبذول کرنا چاہتے ہیں۔

- ۱۔ سوائے بعض لطیف مستثنیات کے ریاضی منطق بالکل فضول ہے اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا جو بیانی منطق سے سہولت نہیں حاصل ہو سکتا۔ اس میں یہ بات مان لی گئی ہے کہ معمولی منطق میں جو طرز عبارت جاری ہے اس سے ناظرین کو اپنائیت ہے بلکہ یہ بھی مان لیا گیا ہے کہ رمزی عبارت جو اس قسم کی منطق کے لئے بھی مخصوص ہے۔ اس کو بھی ناظرین بخوبی جانتے ہیں۔
- ۲۔ بحث کے اسلوب میں منطقی اصطلاحات پر نظم کیا گیا ہے اس کا اعہار بھی نہیں ہوتا البتہ اس کے کہ ان کو با اعتبار کیفیت اور کیفیت ریاضی کا لباس نہ پہنایا گیا ہو۔ بلاشبہ اس میں بہت کچھ ایسا مساو ہے (نظر یہ تصور اور مستقر امثالاً) جس کو صحت کے ساتھ ریاضی کی صورت میں ادائی نہیں کر سکتے۔
- ۳۔ اس کی آزمائش اگلے وقتوں میں بھی اکثر کی گئی تھی کہ منطق کے بعض اجزاء یا بہتیں ایک ساوہ طریقہ سے نقش کی صورت میں دکھائیں۔ ہندی اشکال کی مدد سے یا مختصر تحلیل ثبوت سے لیکن طرز عمل ایک ایسا طرز عمل ہے جو خود ریاضی میں اختیار کیا گیا تھا۔ منطقی ارتقا کا واقعی اعہار۔ یہ کسی معنی سے ریاضی منطق نہیں ہو سکتی۔

4- یہ صاف ظاہر ہے کہ ریاضی کی صورت میں بیان کرنے سے منطق کو فائدہ نہیں پہنچتا نہ اس کی قوت بڑھتی ہے نہ صحت میں کچھ اضافہ ہوتا ہے ریاضی کی قوت اور صحت خود منطق سے ہے۔ صرف اس لئے کہ ریاضی بمقابلہ اور علوم کی دھبیہ بیانیہ اور غلط فہم سے جو اور علوم میں ہے آواز ہے۔ اس کے مواد کی کما حقہ تعریف ہو چکی ہے یا جس کا موضوع عام شعور میں اس طرح داخل ہو چکا ہے کہ اس سے نہایت صحیح طور سے اور بلا کسی تعقید کے ذہن فوراً متاثر ہوتا ہے اور اس سے منطق کی صحت اور ضرورت کا خیال ذہن نشین ہو جاتا ہے۔

5- ریاضی منطق میں سوائے چند خاص مصطلحات کے اور کیا رکھا ہے۔ اگر چہ اسکے طرفدار اس بات کو نہ سمجھ سکیں۔ اس قسم کی منطق میں ایک خاص طریقہ سے تصورات اور تصدیقات کو باہم خلط کر کے جمع کیا ہے۔ یہ کوئی معقولی نظریہ یا ایسا استعمال علم کا جس سے کوئی علمی فرض پوری ہو نہیں ہے۔ پس تو یہ منطق ہی نہیں ہے جس سے مذکورہ بالا فرض حاصل ہو کیونکہ یہی تو منطق کا عین مقصد ہے۔

اس کے متعلق کتابیں

لائبک اول آرٹ دی ٹھسیر 1662 La Logique ou l'art de penser
اور اس کے بعد (یہ یورٹ رائل لائبک ٹیچ دی کارٹیسین The Cartesian School کے
فرنے کی بہت مشہور کتاب ہے دیکھو 41) ایب ایچہ بریڈلی Bradley پرٹیس آف
(اصول منطق) (1883 دیکھو 42) بی یوسن کونٹ Bosanquet فالوئی آف ٹانج Port
(Royal' Logie یعنی منطق صور علیہ 1888)

ب مخصوص فلسفیانہ تعلیمات

ب فلسفہ طبیعی

1- فلسفیانہ خیالات کی ابتدا قدیم یونان میں فلسفہ طبیعی سے ہوئی تھی۔ دو خاص فرقے حکماء قبل مقررہ عہد کے عموماً فلسفہ طبیعی میں متحد تھے اور مابعد حقد میں کہے جاتے ہیں۔ وہ تمام کوششیں اس زمانے کی جو حقیقت کے دریافت کے لئے کی گئیں تھیں ان سب کا ذریعہ فطرت کی جانب تھا۔ یعنی عالم خارجی میں جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے بلا شک اس مقصد نے اس زمانے کی علمی تحقیقات میں اتنا کام کیا کہ جب ذہن اور ذہنیات کی جانب توجہ ہوئی پھر بھی جن کی کوششوں نے دلوں کو اپنی جانب متوجہ کیا وہ وہی لوگ تھے جنہوں نے اشیاء خارجیہ کے علم کے متعلق بہت کچھ کام کیا تھا۔ عالم پر کیوں اس قدر توجہ پہلے واپس کی گئی اس کے سبب کا دریافت کرنا کچھ مشکل نہیں ہے خصوصاً اس عہد میں جبکہ فلسفیانہ تحقیق کا ذوق نیا نیا پیدا ہوا تھا۔

1- آج بھی عام خیال انہیں چیزوں پر جاتا ہے۔ جو محسوس ہیں ورنہ ان رکھتی ہیں جن میں رنگ ہیں کھلک ہے۔ انہیں چیزوں کو مطلقاً موجود خیال کرتے ہیں اور بالکل بیا س چیز کو چھوڑ دیتے ہیں جو کہ مدرک کی ذات سے متعلق ہے جس نے بلاشبہ ان اشیاء کو معلوم کیا ہے جس کو ان چیزوں کا ادراک ہوا ہے۔ حقیقت کو ان چیزوں سے منسوب کرنا اور ان کو شے سمجھنا یہ ہمارا طبیعی فعل ہے یہ ہمارا انداز ہے کہ ہم تجربے کریں اور یہ عقل کی پختہ کاری ہے جو ہم کو یہ سکھاتی ہے کہ جن چیزوں کو ہم کوئی شے سمجھتے ہیں وہ درحقیقت کچھ تو اندرونی اور بیرونی اجزائے سوئے کی پیدا کی ہوئی ہے اور کچھ ہی ہوئی یعنی مفروض ہے۔ ابتدا میں کسی نہ کسی طرح خصوصیت کے ساتھ ہمارے تصور کو بخشی گئی ہے۔ علم فضا الفضا (فیلا فوکی) سے یہ علم نکلا ہے۔

اور اس کا ثبوت ملتا ہے کہ محسوسات کے نام پہلے ایجاد ہوئے ہیں بہ نسبت داخلی افعال کے تاہم ان کے جوہر حقیقت ہمارے ذاتی افعال میں مثلاً دیکھنا محسوس کرنا اور ادراک کرنا وغیرہ۔

2- ابتدائی تمدن میں جو شوق پہلے واپس ہوا وہ کلیہ عالم خارجی سے متعلق تھا یہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطری طریقہ عمل کے علم کو بہت ہی اہمیت دی گئی تھی اس فرض سے کہ ہم ان سے کام لے

نہیں وہ ہمارے محکوم ہوں ہم ان کے دتور کا اندازہ پہلے سے کر سکیں وہ نقل دتور معلوم ہو چاہا کریں۔ بے شک عموماً یہ کہنا درست ہے کہ علمی شوق سے جہاں کہیں سامنا ہوا اس کی جزوقاتی حاکمیت کی سرگرمی میں پائی گئی اور یہ کہ جب (جیسے یہاں فلسفہ کا حال ہے دیکھو صفحہ 212) اس کی تکمیل شروع ہوتی ہے اور جزوقاتی قوت پیدا کرنے لگتا ہے تو اس کے طریقے کا پتا ایک زمانے تک اس فکر کے ساتھ ملتا ہے کہ وہی علم زیادہ قیمتی ہے اور مفید بھی ہے جس کا اکتساب عملی زندگی کے اغراض سے کیا جاتا ہے۔

2۔ بہت عمدہ اور اہم نظریہ فلسفہ طبیعی کا عہد قدیم میں اہل یونان کے خیال میں بلکہ تمام عالم میں وہ نظریہ تھا جس میں ذرات (اجزاء مضار) کے مسئلہ کی توضیح کی گئی تھی (اگلے زمانے میں حکیم ذی مقرر طبع کا یہ مذہب تھا کہ عالم چھوٹے چھوٹے ذروں سے بنا ہوا ہے جن میں ہر ذرہ اگرچہ فرضی اجزاء رکھتا ہے مگر خارج میں کات کے یا توڑ کے اس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ اسی مسئلہ کو مشکلمیں اسلام نے اجزاء لا تجزئ کی صورت میں لا کے اختیار کیا۔ متاخرین یورپ میں یہ مسئلہ آج بھی جاری ہے) یہ حکماء وہ لوگ تھے جنہوں نے سب سے پہلے عالم خارجی کا ذہن سے اختیار کیا وہ کہتے تھے کہ عالم خارجی کثرت کے اعتبار سے قابل دریافت ہے اور عالم باطن کیفیت کے اعتبار سے۔ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ خالص میکانیکی نظریہ فطرت جس نے دوبارہ متاخرین کے فلسفہ میں ظہور کیا کسی حد تک ضروری نتیجہ تھا انکسائٹس کے نظریہ کا کہ ہوا جو ہر کل اشیاء کا ہے (اس عہد کے بعد یونان میں اور عہد وسطیٰ میں بھی مسئلہ ذرات خواہ وہ علمی تحقیقات کے لئے کیسا ہی عمدہ کیوں نہ ہو مگر اس کی جگہ افلاطون اور ارسطو طالیس کے مسئلے نے لے لی۔ ان حکمائے پہلے سکھایا کہ وہ اشیاء جو فطرت میں پائی جاتی ہیں کچھ کوئی حقیقت نہیں رکھتیں بلکہ ان کی ماہیت وجود حقیقی کا سلب ہے۔ یعنی اشیاء خارجیہ کا وجود اگر ہے تو سبلی نہ کہ اثباتی) یا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ وجود امکانی رکھتے ہیں اور بالواقعہ موجود ہیں نہ کہ بالفضل۔ حالانکہ حقیقت نفس الامری صورت میں مثل یا تصورات میں ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ جس میں مادہ تابع قرار پایا تھا ایک نظریہ ان کی جگہ قائم ہوتا رہا یعنی وہ نظریہ جس کی بنیاد تہذیب اور اغراض پر تھی خالص میکانیکی یا علت و معلول کے

1۔ ذی مقرر طبع کے اجزاء مضار اگرچہ بہت ہی چھوٹے ہیں۔ مگر اجزاء رکھتے ہیں۔ مشکلمیں کے اجزاء لا تجزئ تھا کہ سرادیمالہر خاکی طرح تجزیہ نہیں ہو سکتے یہ فرق یاد رکھنا چاہئے۔ 12۔
 - مثل شمع ہے مثال کی جو کہ فارم کا ترجمہ ہے افلاطون کے نزدیک اشیاء کے صورت کی ازل سے موجود ہیں اور تابد قائم ہیں گے۔ 12 م

تعلق کے جان کے لئے جو فطری طریقہ عمل کے اجتماع کی حالت ہے۔ افلاطون نے کتاب طیمائوس میں فلسفہ طبیعی کے مسائل کی بحث کی ہے۔ ارسطاطالیس نے کتاب الفطرت میں یا بحث طبیعیات میں۔ جس رسالہ کو مونا طبیعیات کہتے ہیں۔ خدا جزائے صفار کے ماننے والوں میں افلاطون اور ارسطاطالیس کی تصانیف میں کوئی فرق کیا گیا ہے خاص علم طبیعی اور عام فلسفہ طبیعیات میں (حالانکہ فلسفہ طبیعیات میں کلیت اور عمومیت خاص علم طبیعی سے زیادہ ہے)۔

اس کے بعد جو فرقے نکلائے گئے ان میں طبیعی فلسفہ کا حزل نظر آتا ہے۔ البتہ اب تو اس خاص شکر یہ کا مستحق ہے کہ اس نے ذہن قرطیس کے ذرات کے مسئلہ کو عملاً یا کسی تعمیر کے قبول کر لیا۔ فطرت کی تعمیر جو کہ مشہور خاصہ مسیحی فلسفہ کا ہے اس کا سبب یہ بھی ہے کہ افلاطون کے خیالات سے مسیحی مذہب متاثر تھا۔ افلاطون کے فلسفہ میں محسوسات اور اشیاء مادیہ کا وجود بالکل ظاہری اور نمائشی ہے براہے بلکہ شریعی بدی کا اصل اصول ہے۔ دیکھو (39) لیکن کہیں زمانہ بطلی میں جس میں یہ سببی اعتبار طبیعی اشیاء اور اس کے حوالہ کا کافی الجملہ کی کے ساتھ ہے۔ مشہور ہے کہ جرجین (1294) طبیعی امور کا زیادہ ماہر تھا اور اس کو ان چیزوں کا فہم تھا اور اس نے ان کی تحقیقات میں ہذاست خود بہت کچھ کیا تھا۔

3- مہد جدید کا دور علم طبیعی کا جس کی ابتدا ایسے لوگوں سے لینا چاہئے جیسے کوپر نیکس گلیلی کپلر یہ ان کے خیالات میں تعمیر ہوا۔ یہ اتفاقی بات نہیں کہ ٹھیک اس مقام پر جہاں سے کچھ آثار جدید فلسفہ کے ملتے ہیں کو اس کسانس Nicolaus Cusanus (1401-64) برنارڈینس ٹیلیس Bernardinus Telesius (1508-88) اور ایسے ہی اور لوگ تھے ان میں فلسفہ طبیعی پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے لیکن وہ قریبی تعلق جو فلسفہ اور خاص علم میں ہے اس امر کا اس واقعہ سے ثبوت ملتا ہے کہ گلیلی اور کپلر ابتدا میں اپنے آپ کو فلسفی سمجھتے تھے اور وہ بڑی بڑی دریافتیں وہ عام غرض و نظر سے نہ تھیں اس تمام تحقیقات کے نتیجے نے حقیقت عالم کی فلسفیانہ نظر پر بہت بڑا اثر کیا۔ ہم اس نظر پر کو موندہ جہاں پانچ عنوانوں میں ترتیب دیں گے۔

1- پہلا عمدہ نتیجہ مہد جدید کی طبیعیات سے یہ ہوا کہ فلک ثابت کو باطل قرار دیا جس کو اگلے تسلیم کرتے تھے اور ان کے بعد اسی کا نتیجہ تھا فضا کو لامتناہی فرض کیا۔ اس نظریہ کی جہت سے وہ تضاد محسوس اور مافوق محسوس یا غیر محسوس کا جس کی وجہ سے مابعد طبیعیات جو مذہبی رنگ سے رنگی ہوئی تھی اس میں تو جھجھ پیدا ہو گئیں جسم متفق آسمان ایک لامحدود جو ہر بخارات سے بدل گئی وہ لوگ جواب تک مذہبی خیالات پر اڑے ہوئے ہیں کہ اس عالم کے باور ایک اور عالم ہے اب اس

کو محسوس صورت میں تصور نہیں کر سکتے بلکہ غیر محسوس مان سکتے ہیں یہ تضاد فوراً اب معینہ وہ تضاد ہے جو کہ جسمانی اور فانی طبیعی اور نفسانی میں ہے۔

2- دوسرا بڑا نتیجہ یہ دریافت ہوئی کہ کل اجسام کے تعلقات میں یکسانی ہے۔ اور یہ ممکن قرار پایا کہ طبیعی آثار پر سرنامہ ریاضیات کا استعمال ہو سکتا ہے۔ اس نے خود روشنی اور بے قصین ہونے کو عالم اور اک سے خارج کر دیا اب ان کے لئے سوائے ذہن اور اخلاق کے کوئی جائے پناہ باقی نہ رہی۔ تضاد محسوس مافوق حس یا غیر محسوس کا اب اور ہی معنی رکھتا ہے اب طبیعت اور ذہن یا اخلاق کے مقام پر میکائیت اور آزلوئی ہے۔

3- تیسری بات یہ بنیادی مسلمات جدید فلسفہ طبیعی کے اس مرحلے پر قائم ہونے کے ٹھیک ہر مادہ کی ایک معروضی یا امر خارجی کے اعتبار سے قرار پائی اور اس سے یہ بڑا مسئلہ پیدا ہوا کہ حس کے صفات (دیکھو صفحہ 15) موضوعی (فانی) حقیقت رکھتے ہیں۔ نگلی نے اصلی اور عارضی اوصاف میں اجسام کے فرق کیا تھا۔ قسم اول میں اس نے صورت نسبی مقدار مقام وقت حرکت یا سکون عدد (نمبر) انفراد یا اقتران دوسرے اجسام کے ساتھ کر رکھا تھا۔ یہ تمام اوصاف جسم کے تصور سے قابل انفکاک نہیں ہیں۔ مگر جسم کے وجود کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ سفید یا سرخ کز دایا شیشا ہو۔ اس میں ٹھکانا ہو یا نہ ہو اس کی خوشبو گوارا یا ناگوار ہو یہ سب ظہور ان اثرات کے ہیں جن سے ادارے آلات حسبہ متاثر ہوتے ہیں۔ یہاں بھی تضاد طبیعی اور نفسی کا ایک جدید صورت اختیار کرتا ہے اور وہ بالکل درست ہے۔

4- چوتھا عمدہ نتیجہ وہ تغیر ہے جو زمین کے عظمت کی تجویز میں واقع ہوا اور زمین کی عظمت کے ساتھ ہماری عظمت پر جو کہ زمین کے رہنے والے ہیں اور اب زمین کے باب میں مطلوبات حاصل کرنے میں ہم کو انہماک ہے۔ زمین پہلے کائنات کا مرکز مانی جاتی تھی اب وہ مرکز عالم نہ رہی۔ اب زمین ان بے شمار سیاروں سے ایک ہے جو آفتاب کے گرد لاشعاعی فضا میں دورہ کیا کرتے ہیں۔ اب زمین کی وہ مقدار روگنی جو انتہائی چھوٹی ہے (جو کہ وزوں کے شمار میں بہت ہی چھوٹی سی کسر ہے)۔ یہ نظر انسان کا کہ عالم کی ایجاد اور تکمیل سے مقصود اسی کی ذات ہے۔ اب بالکل سچ ہو گیا اب اس کی قسمت کے بارے میں نہایت فردیتی اور انکسار سے بھرا ہوا ایک تصور رہ گیا۔

صحت کا یہ قول اہل اسلام کے عقائد کے خلاف ہے۔ ہم بہت اور دوزخ کا: سانچات سے ہوا تسلیم کرتے ہیں۔

طبیعی سے یہاں جسم اور جسمانی مراد ہے نہ کہ فانی ایک اعتبار سے جس اور نفسانی بھی ہے۔ 12

اور وہ کچھ نظریات اگلی صدیوں کے محسوس و ناموس ہو گئے ہماری قوت علمی بالکل مشکوک قرار پائی اگر ہم کو کائنات کے بارے میں کچھ معلوم ہو سکتا ہے تو وہ بہت کم ہے۔ ہم کو موضوعیت (ذہنیت) کا شعور ہوا اور اس سے ناگزیر نتیجہ انسانی علم کے اور اس کی استعداد کی محدود ہونے کا پیدا ہوا۔

5- پانچویں اور سب کے بعد جو اثران (بشرط) ابتدائی تحقیقات کا طبیعی علم پر پڑا اس کا مقصد تھا بہتر فہم مشاہدہ اور تجربے کی قدر و قیمت سے کل علوم میں بشرطیکہ عقلی مقصد اس پر حاوی ہو اور عقلیات کو استخراجی قوت سے مدد دی گئی ہو۔ کھلی کا بیان ہے جس واقعہ کا تجربہ ہو چکا ہو اس کا بطلان جزا و دلیلوں سے بھی نہیں ہو سکتا۔ اسی دوران جدید (تخلیل) داخلی اور خارجی تجربہ کا فلسفیانہ خیالات کے منظر پر نمایاں ہوا۔

6- علم طبیعیات اور فلسفہ طبیعت میں جو عقلی فرق ہے اس کا اٹھارہاٹھارہویں صدی کے اخیر میں ہوا۔ ڈی کارٹس کی کتاب پر نہیہ فلاسوفی Principia Philosophiae میں دونوں کو ملا دیا۔ ولف کی اصطلاحات میں "تجربہ طبیعات" اور عقلی کا زوسولوجی (یعنی علم الکائنات) ولایت کرتے ہیں کہ طریقہ بیان کے اسلوب جدا جدا تھے (دیکھو صفحہ 33) موضوع بحث کا کوئی اختلاف نہ تھا۔ جدید طبیعیات کے مفہوم کے لئے ہم نیوٹن کے ممنون ہیں مگر نیوٹن نے طبیعیات اور فلسفہ میں کوئی فرق نہیں کیا۔ فلسفہ طبیعی کو مستقل مقام ان تین کتابوں کی اشاعت سے حاصل ہوا جو اٹھارہویں صدی کے آخر میں شائع ہوئیں۔ دی سسٹم دی لائنچر Systeme de la nature (1770)۔ کانت کی میٹافزک ان فان مس گرنڈی نیچر وین خافت Metaphysische Anfangs grunde der Natuwissenschaft (1786)۔ اور شلینگ Schelling کی ان فوارف سائنس سسٹم ورنیچر فلاسوفی Entwurf eines systems der natural philosophie (1799)۔ ان میں سے پہلی کتاب کی غرض اشاعت تھی نہ کہ علم سراباد Miraband کا نام سرورق پر تھا مگر شیل غالب یہ ہے کہ اس کتاب کا مصنف ہیرون ہولباخ (1789) Baron Holbach ہو یہ کتاب انسائیکلو پیڈیا کی صنف سے تھی اور بظاہر اس میں اور لوگوں کے لکھے ہوئے مضامین بھی ہیں خصوصاً دی ویروٹ Diderot کے لکھے ہوئے۔ پہلی جلد خالص مادی مابعد طبیعیات پر ہے (ف 16) دوسری جلد کامل ایک مذہبی مبادلہ ہے خصوصاً مسیحائی مبادلہ کے متعلق۔ جو نتائج اس وقت کے

موضوعیت سے بہرہ ور ہے کہ سببیت اشیاء کے باب میں ہمارا علم بالکل اضافی ہے جس میں ایمن کی اختراع کو بہت مل ہے۔ حقیقت کے علم سے ہم بے بہرہ ہیں۔ 12

علم طبیعیات نے حاصل کئے تھے وہ بڑے سلیقے سے ترتیب دیئے گئے تھے اور ان کو ایک طبعی ظہور کے نظام میں لائے تھے مگر کسی خاص تحقیقات کی کوئی توجیہ اس میں موجود نہ تھی کائنات کی مابعد الطبیعت ان تان گس گریڈی میں محض یہ کوشش کی گئی ہے کہ بدیہی اصول سے تمام علم طبیعیات کو قائم کریں لہذا اس کتاب میں بہت ہی اہم تصورات سے بحث ہوئی ہے۔ یعنی مادہ حرکت قوت و غیرہ۔ کائنات و بناہنگی Dynamic یعنی حرکی تصور بر فطرت کے پہنچ گیا تھا۔ اور اس نے دریافت کیا کہ حقیقی خامہ عالم خارجی کے آثار کا قوتوں میں ہے یہ قوتیں فضا پر تقسیم ہیں اور ان میں آپس میں فعل و انفعال ہوا کرتا ہے (یعنی ایک قوت دوسرے پر اثر کرتی ہے اور پھر یہ دوسری پلٹ کے پہلی پر)۔ شینگ نے اس مسئلہ کو لے لیا۔ اس نے کائنات کے نظریہ فطرت کی خصوصاً مادہ جز اس نظریہ کا جو Organic اجسام ذری الاعضا سے تعلق رکھتا ہے اس بحث میں شینگ تہجہ اور افراض کی دلیلوں کو کام میں لایا ہے (ف 20 دیکھو) اس قسم کی محبت کو کائنات نے کر ٹیک اور تحصیل سکرانٹ Kritik der Urtheilskraft (1790) میں بیان کیا ہے۔ کل فطرت کائنات کے نزدیک ایک تدریجی نظام افراض ہے۔ جس کی ابتدا نہایت ادنیٰ درجے سے ہوتی ہے۔ بظاہر لا یعنی بے ذول صورتوں سے جو ترقی کر کے بہت ہی بلند درجے پر پہنچتی ہیں یہ حکمت سے معصوم اور بہت ہی نازک ظہور ہے۔ یہ مرتبہ انسان کے ذہنی حیات میں بہم پہنچتا ہے۔ پس اس کل پر طبعی ظہورات کی تشکیل کا مسئلہ فلسفہ پر مقدمہ رکھا گیا ہے۔

6۔ شینگ کا نظریہ تشکیل کی بڑی اشاعت ہو گئی اور لوگ اس کو کسمل طور پر سمجھ گئے تھے اور باوجود اس عجیب رنگ آمیزی کے جو خود مصنف نے کی تھی اور جو لوگ اس کے اتباع سے اس کے بعد ہی ہوئے تھے ان کے ہاتھوں سے ہوئی تھی۔ (جن میں سے اسٹیفنس جی آلوچی) علم طبقات الارض میں سر آدر روزگار تھا اور اوکن Oken بائیولوجی (علم الحیات میں) جو لوگ انیسویں صدی کے طبعی علوم میں کچھ کام کر رہے تھے اس کے نظریہ کی عام مقبولیت ہوئی۔ ان لوگوں کا شمار کم تھا جنہوں نے اس زمانہ کے بعد طبعی علم کی تحقیقات میں خوب کام کیا تھا وہ ہیئت شینگ کے فلسفہ فطرت کے ماننے والے تھے۔ شینگ کے فلسفہ کی بدنامی جو دور تک پہنچی تھی اس وقت ہوئی جبکہ یہ

۔ یعنی عالم میں ہر شے ایک خاص مقصد سے ہے اور پھر اس کا علاقہ دوسرے اشیاء کے ساتھ افراض سمجھ پر مبنی ہے۔ یہ دلائل کرتی ہے متاع عالم کے دانہ اور حکیم ہونے پر اختلاف ان لوگوں کے جو کہتے ہیں کہ عالم محض ایک اتفاقی اجتماع ذرات کا ہے جس کی کوئی فرض و عادت نہیں ہے۔ چونکہ ہم افراض کے علاوہ کچھ مادی ہو گئے ہیں ہم کو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ محبت بہت طولانی ہے جس کے جان کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

تحقیق ہو گیا کہ وہ عملاً کافی نہیں ہے اور اُس کے ساتھ ہی ریگل کے فلسفہ کا جوتزل ہو گیا تھا اس سے فلاسفہ کے ایسے اقوال سے جو علم کے طبعہ باب میں تھے بے اعتباری ہو گئی تھی۔ (مطلب یہ ہے کہ جو لوگ فلسفی بحث و مباحث میں نہمکدہ جتے ہیں مومن علم طبیعیات میں اُن کے اقوال قائل اعتبار نہیں ہیں)۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ مواد علمی کی کمی کے باعث سے فلسفہ فطرت تفصیلی امور میں ناکافی رہا۔ اُس کی بڑی قدر و قیمت اُس خاص علم سے تھی جو اس میں شامل تھا بلکہ اس قابلیت کی وجہ سے تھی کہ جو شوق حقیقت اشیاء کی دریافت کا پھیلا ہوا تھا اُس کو فلسفہ فطرت نے تسکین دی۔

یہ علمی شوق اس کا مستقاض تھا کہ تمام چیزوں کی مابیت کما حقہ معلوم ہو جائے۔ چند چیزوں کا علم اس شوق کی تحقیق کے لئے کافی نہ تھا بلکہ کل کائنات کا علم یعنی کل اشیاء خواہ عضویات سے ہوں خواہ غیر عضویات سے خواہ اُن کا تعلق نفس سے ہو خواہ اجسام سے یا فعل سے یا سبب ہوئی جا رہی ہے کہ علوم کے مصنف اپنی فلسفی ضرورتوں پر اور فلاسفہ فطرت کے خاص مسائل پر صرف بذریعہ مابعد الطبیعی اساس یا علمیات اور منطق کے فائز ہوں۔ یہ حالت ہمارے لئے کچھ اچھی نہیں ہے ہم اس سے خوش نہیں ہو سکتے۔ فلسفیانہ تصورات جن کو حاسمان علوم فطریہ نے پیش کیا تھا وہ تقریباً سب کے سب بلا استثناء باطل ٹھہر گئے۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ فلسفہ کی تاریخ سے آگاہی نہ تھی اور وہ نتائج جو تجربے نے پیدا کئے تھے اُن کا میدان نگ اور محدود تھا۔ بجائے دیگر ہم کو امید ہے کہ آئندہ ہم اشیاء کے رُخ کے ذریعہ سے ایسی اشیاء جن سے فلسفہ فطرت کا تعلق ہے ثابت کریں گے کہ عموماً علوم طبیعی کے اصول کی تحقیق کا مقابلہ فلسفہ سے آج بھی اسی طرح ہے جیسے ایک صدی پیشتر تھا۔

7۔ یہ ایک بدیہی خاصہ نیچرل فلاسفی فلسفہ فطرت کا ہے کہ وہ ایک جانب تو مابعد الطبیعیات کو عبور کر جاتی ہے اور دوسری جانب علمیات اور منطق پر علمی نتائج کا مجموعہ اور اس مجموعہ کی ترتیب اور تدوین کلی نظریہ کائنات کے لئے بہت ہی ضروری ہے۔ حالانکہ (نیچرل سائنس) ایک خاص طریقہ استعمال سے صور علیہ اور ذخیرہ معلومات کو اپنا کر لیتا ہے۔ فلسفہ فطرت کے ممکن مفہوم سے ہم یہاں تمام مضامین کو اخذ کر لیں گے باقی مسائل کو تین قسموں میں تقسیم کریں گے جن میں سے ہر قسم میں چند مضامین داخل ہیں۔

(1) پہلی قسم میں جو بجائے خود ایک مجموعہ ہے اس میں چند مقررہ علمیات (بحث علم) کے مسائل ہیں۔ ان میں سے خاص وہ مسئلے ہیں جو عالم خارجی کے متعلق ہیں۔ لفظ 'قانون' کے معنی

عضویات میں داخل ہیں، نباتات اور حیوانات غیر عضوی میں۔ جو چیزیں نباتات اور حیوانات کے سوا ہیں یعنی نباتات پانی اور بخیرہ۔ 12

اور تصورات طبیعت جو ہر اور تدریجی تحلیل کے یہ تو صاف ظاہر ہے کہ مطالب مذکورہ کی بحث خالص منطقی مقدمہ (نچرل سائنس) علم طبیعیات کا ہے یہ مقدمہ بہت ضروری ہے۔ جملہ تصورات جن کا نام ابھی لیا گیا تھا اور عالم خارجی کے وجود کا مفروضہ خاص علم کی توجیہات اور تشریحات میں کارآمد ہے۔ مگر ان میں سے کسی مطلب پر بھی جامع بحث نہیں کی گئی تھی بحث یہ مضامین چاہتے ہیں اور ان کی عمومیت جس بحث کی سزاوار ہے۔ اگر یہ مقصد پورا ہو سکتا ہے تو فلسفہ طبیعی ہی سے ہو سکتا ہے۔

(2) دوسرا امر یہ ہے کہ فلسفہ طبیعی میں بہت ہی انتہائی جانچ علم طبیعیات کے طریقوں کی اور اس کے اساسی تصورات کی ہونا چاہئے۔ وہ مسائل جو شمار (1) کے تحت میں مذکور ہوئے وہ علم طبیعیات کے اندر محدود نہیں ہیں اگرچہ اس علم میں ان کا خاص استعمال ہوتا ہے دوسرے مجموعی قسم کے مسائل کی بحث ان تصورات اور طریقوں کی ایسے لفظوں اور اصطلاحوں میں کی گئی ہے جن تصورات کو علم طبیعیات نے صورت بخشی ہے۔ اور ان کا علمی استعمال بھی انہیں حدود کے اندر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق مادہ قوت انرژئی حرکت مکانی اور زمانی حوادث طبیعی کے اجزاء ہیں۔ یہ تصورات بھی مثل اور تصورات کے اگرچہ ان میں مخصوص شرطی مقدمہ سے علمی معلومات کے ہیں لیکن ان کی جانچ خود علم طبیعیات میں چھٹی چاہئے وہی نہیں ہوئی۔ اور وہ نازک اور لطیف طرز عمل جن کے ذریعہ سے علوم طبیعیہ علم کی حیثیت سے روز افزوں ترقی کرتے جاتے ہیں اور علم یونانیوں یا یوہنا بڑھتا جاتا ہے۔ چاہئے کہ منطقی خوض و فکر کے لئے ہماری سوا سبیا کرے۔

8- (3) ہمارا فرہم کو چاہئے کہ فلسفہ فطرت کو علمی نظریات کی تحلیل اور ان کی انداز شناسی منصب عطا کریں۔ یا کم از کم وہ نظریات جن کا مفہوم وسیع ہے نظریہ ذرات علم الحیات میں ارتقاء کا نظریہ میکائی اور زمانی اجزائے موثرہ حوادث طبیعی کے وغیرہ۔ اس عنوان میں ہم یہ ملاحظہ کریں گے۔ علمیات میں لفظ تصوری (نظریہ) اس حیثیت سے کہ اس کا استعمال طبیعیات میں ہے کیا معنی رکھتا ہے یعنی طبیعیات میں اس کا کیا مفہوم ہے مقابلہ کے مفروضات کا فیصلہ ہونا چاہئے۔ اور یہ فیصلہ ایسے واقعات پر مبنی ہو کہ جن کا علم ہم کو کما حقہ حاصل ہے اور ان کی مابعدہ طبیعی قدر و قیمت بھی ملحوظ رہے۔ اس کے کہنے کے چنداں ضرورت نہیں ہے کہ علمی تحقیقات کے طریقوں سے اور ان کے نتائج سے جو اس تحقیقات کے لئے ناگزیر ہیں کما حقہ سوانست ہونا لازمی ہے۔

جان مذکورہ بالا سے یہ نتیجہ نکلتا ہے (دیکھو صفحہ 6-7) کہ فلسفہ طبیعی پر تصانیف کی از حد کمی ہے۔ خاص مضامین اکثر طبیعیات کے مضمون کے ہم کو پہنچے ہیں اور ان کے تصانیف میں اکثر

ابواب شامل ہیں جن میں فلسفہ فطرت کی بحث ہے اکثر مابعد الطبعی اور علمیات کے مسائل ہیں۔ ان سب کے علاوہ ہم اولاً توجہ دلا سکتے ہیں ایف شلتز سی F. Schultze (دو جلدیں 1881-82) جس کا نام فلاسوفی ڈریٹیز ویسن خافت Philosophie der Naturwissenschaft ہے۔ پہلے حصہ میں نیچرل فلاسفی کی تاریخ کانٹ کے زمانے تک دوسرے حصہ میں ایک مرتب تصریح اعتقادی تجربیت کی ہے مصنف نے اپنی بحث کو منحصر کیا ہے کانٹ کے نظریہ پر جس میں بہت عام مسائل فلسفہ فطرت کے ہیں۔ ٹانیا ہم مشہور دیتے ہیں کے کرا من K. Kroman کی تصنیف جو ایک جٹس بہا تصنیف ہے جس کا نام ان سیری نیٹر ار کنٹ فس ہے 1883 Unsere Naturerkenntniss۔ یہ ترمذ افش زبان سے کیا سر کیا ہے یہ کتاب مخصوص ہے ریاضیات اور نیچرل سائنس کی مابعد الطبعی بحث سے کے لاسوٹ شلتزی ڈارائٹس مک K. Lasswitz Geschichte der Atomistik (2 جلدیں 1890) یہ بھی نیچرل فلاسفی کی تاریخ پر قابل ملاحظہ کتاب ہے (دیکھو ڈیو ہول تاریخ استقرائی اٹو کنو سائنس اینڈ فلاسفی آف دی ایٹو کنو سائنسز 1837ء 1840ء)

[W. Whewell, History of the Inductive Sciencee and Philosophy of the Inductive Sciences, 1837 and 1840.

ف 8۔ علم نفس

طبعی علوم میں علم نفس کا خاص و حلیہ اور اس کے عام اصول پر فلسفیانہ غور و فکر یہ دونوں جدا جدا کام ہیں ان دونوں کا امتیاز اٹھارہویں صدی میں معلوم کر لیا گیا تھا۔ مگر علم نفس کا ایک خاص علم کی حیثیت سے فلسفیانہ تحقیقات سے جدا ہو جانا ابھی معرض ابتداء میں ہے۔ ہمارا تفصیلی بیان علم نفس کی تکمیل کا چاہتا ہے کہ ایسے سوالات سے بحث کی جائے جن کا تعلق متعین اور مخصوص ممارست سے ہو۔

سب سے پہلے علم نفس کی تدوین میں چاہئے کہ جو تعلق جسمانی اور نفسانی میں ہے وہ صاف صاف بیان کر دیا جائے اور دونوں کے میدان محدود کر دیے جائیں یعنی نیچرل سائنس (علم طبیعیات) سائیکالوجی (علم نفس) کی وسعتوں کا اندازہ جدا گانہ ہونا چاہئے۔ لہذا مضامین اور طریق کسی مصنف کے علم نفس کا مصنف کے شخص مذاق پر متوقف ہے یعنی خود اس کا مفہوم 'نفسانی'۔

کی ماہیت کے متعلق کیا ہے۔ ہم تین زمانے اس علم کی تاریخ میں قائل فرق سمجھتے ہیں۔

(1) پہلے عہد میں ذہن کو جو تمام آثار نفسانی کا ماخذ ہے، عینہ قوت مزینہ کی قرار دیا ہے جو کہ حیات کی اصل سمجھی جاتی تھی اس رائے میں ایک وسیع تربہائی علم نفس کی شامل ہے۔ یعنی علم نفس کا میدان بہت وسیع ہو جاتا ہے۔

(2) دوسرے عہد میں ذہن کی وسعت کو محدود کر دیا ہے کیونکہ لفظ ذاتی کی یہ تعریف کی گئی کہ وہ جس کا علم باطنی اور اک سے حاصل ہوتا ہے تحقیق کی اس منزل پر جو تقسیم ہسانی اور نفسانی کی ہوئی وہ موقوف ہے۔ اس جلی قائل پر جو خارجی اور داخلی اور اک میں ہے۔

(3) تیسرا بلکہ غالباً سب کے بعد کا عہد جس کا ظہور تفصیل کے ساتھ حال ہی کے زمانے میں ہوا ہے اس عہد میں نفسانی کا وجود موضوعی کے ساتھ ہی ہے۔ یعنی ایسی کوئی شے جو موقوف ہے۔ اس فرد انسانی پر جس نے تجربہ کیا ہو۔ (یعنی موضوع سے تجربہ کرنے والے کی ذات مراد ہے) وہ محض اس تجربہ کا جو براہ مستقیم بلا نور و فکر حاصل ہوا ہے اور وہ خود اس امر پر مشاہد ہے کہ وہ تجربہ کرنے والے ہی کی ذات پر موقوف ہے (نہ کسی اور شے پر جو تجربہ کرنے والے کی ذات سے خارج ہو) اس تجربہ میں نفسی محض یا جز ہے۔ بخلاف اس کے دوسرا محض اس تجربہ کا جو موضوع سے بے نیاز ہے اور جس کا وجود اور طرز عمل اسی کے خاص قوانین پر محض ہے۔ یہ محض اصطلاحاً معروضی یا طبیعی ہے۔

2- پہلے عہد کی رائے ذہن کی ماہیت کے باب میں قدیم زمانے سے لے کر عہد وسطیٰ تک بالکل حاوی رہی۔ بغیر کسی شک و شبہ کے سب سے پہلی مدان اور مرتب تصنیف جو ہم تک پہنچی ہے ارسطہ طالیس کے کہ رسالہ پیری پسیخ انفس میں ملتی ہے۔ اس رسالے کے پہلے مقالہ میں ارسطہ طالیس نے مذہب قدیم کو بیان کیا ہے اور ان کا اعتقاد کیا ہے۔ دوسرے مقالہ میں اس نے ذہن کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ ”بالعلمیہ“ ہے بدن کی یعنی بدن کی قوت سے فعل میں آنے کا باعث ذہن ہے۔ ذہن اصلی صورت کر ہے (یعنی علت فاعلی ہے) اسی رسالے میں حکیم موصوف نے توائے ذبیہ کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ سب سے اوئی ذاتی قوت قوت غازیہ ہے۔ یہ نباتات کو ملتی ہے جو سب سے اوئی آیت (عضویت) یا نظام آلی ہے۔ اس سے بالاتر ذہن حاس (حس کرنے والا) ہے۔ یعنی قوت حسیہ یہ قوت غازیہ کے ساتھ شریک ہو کر حیوانات میں موجود ہے۔ ذاتی تحلیل کا اعلیٰ درجہ عقل سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کو ارسطہ طالیس نے انسان کا نابالغ یا قیاد قرار دیا

ہے جس میں عقل موجود ہے مع ان دونوں قوتوں کے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس کو مصنف نے ذہن کے ساتھ منسوب کیا ہے قوت کا ذیہ (یا تقویہ کے فعل) کی نسبت بدلہ اس کی یہ رائے ہے کہ ذہن اور اصل حیوانی (روح حیوانی) دونوں عہد ایک ہیں۔ یعنی ذہن ہی منبع ان تمام آثار کا ہے جس کے مجموعہ کو ہم حیات کہتے ہیں اور جو مقابل بچان یا غیر آلی (پتھر) وغیرہ مادہ کے ہے۔ دوسرے مقالے کے ساتھ پر حواس کے بارے میں کچھ تحریر کیا ہے۔ تیسرے مقالے میں اور اک اور تصور (حفظ اور خیال) فہم چند (وہدان) شوق اور حرکت پر بحث کی ہے۔ چنانچہ اس کے فلسفہ نے ارسطاطالیس ہی سے یہ مسئلہ لیا ہے کہ اور اک گو وہ بالفصل نہ ہو یا ایسے ذہن کو جو عقل رکھتا ہے اور ذیہ کی ذاتی قوتوں سے علیحدہ کیا ہے۔ یہ تفریق صرف مفید ہی نہ تھی جس میں غیر باطنی حیوانات اور انسان کا فرق بتایا گیا ہے بلکہ اس تقسیم سے مخلوقات میں فانی اور غیر فانی کا فرق ظاہر ہو گیا اور ایک عمدہ اور سادہ اساس علم نفس سے حس اور عقل کے تقابل کا مسیما ہو گیا وہ قوت جو اشیاء ذہانی اس دنیا کی ہیں اور شعور واسطے مبدی اور اخروی امور کے حاصل ہو گیا جو اس عالم کے باور ہے۔

3۔ یہی رائے ابتدائی عہد متاخرین کے فلسفہ میں بھی باقی رہی۔ اچالیہ کے فلاسفہ طبیعیات نے عموماً ذہن کو تقسیم کیا۔ فانی اور غیر فانی میں ذہن کا وہ حصہ جو عقل کرتا ہے اور وہ حصہ جو محض اور اک رکھتا ہے۔ انہوں نے شاید ان فوائد پر زیادہ زور دیا جو ذہن کے غیر فانی جز کو حاصل ہیں۔ حقیقی علم کے اکتساب کے لئے۔ اس کا طریق عمل بصیرت سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کو حقیقت کی معرفت بدلہ براہ مستقیم ہوتی ہے حالانکہ فانی حصہ ذہن کا حواس پر منحصر ہے اور بذریعہ برہان اور استخراج کے علم حاصل کرتا ہے۔ فانی حصہ ایسی فعلیتوں کا حاصل ماخذ ہے جو عموماً فہم سے منسوب کی جاتی ہیں۔ مسلمان سے بذریعہ ترتیب و اجتماع تصورات لئے۔

اس نقطہ سے علم نفس کی عمدہ تدوین کا راستہ مکمل کیا۔ جب یہ ایک مرتبہ تحقیق ہو گیا کہ بصیرت سے انسان کو جو علم حاصل ہوتا ہے وہ انسان کی ذات میں ازلی وہیت نہیں ہے۔ یعنی انسان کے ساتھ ہی پیدا نہیں ہوا ہے۔ (ب) اس غیر طبیعی علیحدگی کے رد کر دینے کے لئے زیادہ کوشش کی

1۔ دی کارٹس کی تفریق ذاتی اور بدن کی فکر اور اتحاد کے واسطے سے ایک مخصوص بیان اسی بنیادی تصور کا ہے۔ یہ بعد طبیعیات میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ بہت علم نفس کے وہ حصے جو مشترک فانی جز ذہن کا کہا جاتا تھا دی کارٹس نے اس کو طبی عالم سے منسوب کیا اس کا یہ نتیجہ لگتا ہی تھا کہ حیوانات ذہن یا نفس سے محروم ہیں اور خود بخود جنسی ہوئی کل کی طرح ہیں۔ 12

ضرورت نہ رہی کہ فانی اور غیر فانی اجزاء میں ذہن تقسیم کیا جائے اور اس سے عہدہ تعریف لفظ "ذہنی" کی قائم ہو سکتی تھی۔ اس اصطلاح کی عزت جان لوگ کو حاصل ہوئی جو کہ متاخرین کے تعلیمات کا بانی ہے۔ (دیکھو صفحہ 21)۔ جان لوگ سے دوسرا عہدہ علم نفس کا شروع ہوتا ہے۔ جس عہدہ کی خصوصیت سے ہے۔ یہ تعریف ذہن کی کہ وہ شعاع اور ماخذ باطنی حس کا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اس فکر یہ سے تمام طریقہ عمل خالص عضوی طبیعی اور جسمانی سمجھے جائیں نہ کہ نفسی۔ اس لئے کہ طریقہ عمل عضوی حیات کے بذریعہ حواس ظاہری کے معلوم ہوتے ہیں۔ عہدہ اسی طرح جس طرح غیر عضوی اشیاء (پتھر ٹکڑ پانی وغیرہ) کے آثار کا علم ہوتا ہے۔ وہ جمہوری مقبولیت حواس کی صورتوں کی یعنی اوراک کی لائیکنیز Seilniz کے استعمال اصطلاح اوراک اور ذاتی اوراک سے ظاہر ہوتی ہے جو لوگ کے احساس اور انکاش یعنی تامل کا جواب ہے۔ جرمن میں جو علم نفس انصار ہویں صدی میں شائع تھا اس میں یہ الفاظ ذہن کے حواس خارجی اور داخلی کی فعلیت کے لئے استعمال کئے جاتے تھے۔

آج بھی فرق نفس اور طبیعی جسمانی کا منسوب ہوتا ہے۔ لوگ کے اس امتیاز سے جو اس نے داخلی اور خارجی اوراک میں کیا تھا اگر چہ تھوڑے سے تامل کے بعد معلوم ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے تعلق کا واضح تصور ان اصطلاحوں سے نہیں ہو سکتا۔

(1) پہلی بات تو یہ ہے کہ کوئی باطنی حس موجود ہی نہیں ہے صرف بیرونی حسیں ہیں یعنی وہ مقررہ آلات جو تحریک کو وصول کرتے ہیں۔ پس یہ جان اگر استعمال بھی کیا جائے تو مجازاً ممکن ہے نہ کہ درحقیقت۔ اور اس طور سے استعمال کرنا بھی خطرہ سے خالی نہیں ہے۔ اس وقت تک جب تک کہ ان کے فعل کی ماہیت کا واضح خیال پہلے کسی اور طریقے سے حاصل نہ ہو چکا ہو۔

(2) خارجی اور داخلی اوراک کے تضاد کو کافی سمجھ کے مفروضہ واقعات کے عالم میں نہ باقی رکھا جائے۔ ایسے عالم کے لئے یہ کافی نہیں ہے۔ زمانہ حال کی تعلیمات (ہیٹ علمی) نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہمارا اصلی تجربہ دو عالموں میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو کے نہیں واقع ہوا ہے بلکہ کلینہ وحدت رکھتا ہے۔ داخلی اور خارجی اوراک کے الفاظ سے جو تعلق ظاہر ہوتا ہے وہ عہدہ متاخرین میں پیدا ہوا ہے اور جملہ اجسام کے مشاہدات پر منحصر ہے۔ درحقیقت یہ دو جداگانہ فعل نہیں ہیں جو درحقیقت از روئے ماہیت ایک دوسرے سے علیحدہ ہوں۔ بالفاظ دیگر یہ اصطلاحیں ضروری نہیں ہیں ان کے معنی ابہام سے خالی نہیں ہیں۔ یہ دو جداگانہ فعلوں پر دلالت نہیں کرتے جو

در اصل طبعہ ہوں۔ گو ایک ہی زمانے میں ان کا وقوع ہوا ہو۔ ان کا مفہوم بھاری ہے۔ ان اصطلاحوں کا انتخاب سمجھ بوجھ کے نہیں ہوا ہے۔ نہ کسی گہرے متفکر پر ان کا استعمال ہوا ہے۔

(3) بالآخر اگر یہ مفروضہ کہ ایک خارجی اور اک ہے اور دوسرا داخلی درست ہو تو حواس کے بارے میں ہم کو سخت حیرت ہوگی کہ ان کے اوصاف کیا ہیں۔ یعنی وہ جس کو احساس کہتے ہیں کیا ہے؟ متاخرین کے علم طبیعیات میں گو کہ احساس کا استعمال خارجی طریقے عمل کو مدد دینے کے لئے ہوتا ہے لیکن احساسات منسوب کئے جاتے ہیں۔ جاننے والی کی ذات ہے جو کہ موضوع ان کا ہے۔ (دیکھو 4) بجائے دیگر اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ احساس عالم خارجی میں پیدا ہوتے ہیں۔ (لوگ نے یہ بات خود صاف کہہ دی ہے) نہ کہ اندرونی اور اک میں ہیں علم نفس میں اس چیز کی بحث نہ ہو سکے گی جو کہ بدلہ ایک جزوئی حیات کا ہے یعنی احساس سے (کیونکہ اس کی پیدائش عالم خارجی میں ہوئی ہے لہذا علم طبیعیات میں اس کی بحث ہونا چاہئے)۔

۱۔ (5) ماہرین علم نفس گزشتہ چند سالوں سے اس طرف متوجہ ہوئے کہ لفظ (سائیکیکل) نفسی کی نئی تعریف کی کوشش کریں۔ تیسرے عہد کا آغاز کہ لفظ (سائیکیکٹ) موضوع یا (سائیکلو) موضوعی (ایسولوجی) علمیات بحث علم کے خیالات کے بموجب کیا ہونا چاہئے۔ تجربے کی بنیاد کی اصل کا واحد ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ مگر یہ فرق نکالا گیا ہے کہ موضوعی اور معروضی عناصر جدا جدا ہیں اور ان کی ترکیب سے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ احساس (مثالیہ) تصور اور اک یہ نام موضوعی ارکان کے ہیں اور خاصے حالتیں اور چیزوں کے تعلقات یہ الفاظ معروضی ارکان کے ہیں۔ مگر بعض آثار یا مظاہر اصلی تجربے کے جن کی ماہیت خاصاً موضوعی ہے۔ حائفہ کی تصویریں حیات (وجدانی) خواہشیں ارادے۔ لہذا ان کی جانچ علم نفس ہی سے ہو سکتی ہے (نہ طبیعیات سے)۔ یہ ظاہر ہے کہ جو لوگ موضوع اور معروض کی تفریق پر نظر رکھتے ہیں تاکہ نفسی اور جسمانی میں فرق پیدا ہو وہ بڑا کام اپنے ذمہ لیتے ہیں۔ ان کو ہر مخصوص حالت میں دریافت کر لینا ہوگا کہ کس قدر حصہ کسی تجربے کا موضوعی ارکان سے منسوب ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ بھیجہ وہ کام ہے جو علم طبیعیات کے تحقق کرتے رہتے ہیں۔ ہر شخص جس کو علمی تحقیقات کا موقع ملتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ پہلا مقصد اس تجربہ کا یہ ہے کہ شے یا معروض کا علم حاصل ہو یا جو چیز معروض سے تعلق رکھتی ہے اس کا علم موضوعی اضافوں سے جدا کر کے (یعنی جو کچھ ذہن کی طرف سے خارج معروض پر لگا دیا

۲۔ یہ ہندو مطابق کتاب ہے اگرچہ چارے سے 4 ہوتا چاہئے تاہم اس کے بعد 6 ہے لہذا اس کو برقرار رکھا تاکہ متن کی مطابق باقی رہے۔ 12

کیا ہے) ”مشاہدہ کی للطی“ کا خیال ہی (علاوہ اور مادہ اتفاق افلاطون یا افلاطون کے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ طبیعی آثار کی تحقیقات میں موضوعی یا ذہنی حالتوں کا بھی دخل ہے۔ اور مسئلہ مجبور مفہوم کہ ہم دیکھتے یا سنتے ہیں ایسی کوئی چیز ہے جو موجود نہیں ہے یعنی خارج میں یا جس کو ہم سمجھتے ہیں کہ دیکھ رہے ہیں وہ صرف آنکھ ہی میں ہے۔ یہ مایانہ خیال ہم کو بظاہر مستقیم اسی مشکل تک پہنچا دیتا ہے۔ کامل شعور ایک سیدھے سادے آدمی کیلئے ہر تجربے میں ایک مجموعہ واحد ہے۔ جب کوئی تجربات پر غور و تعلق کا عادی ہو جاتا ہے اور ذہن کو تجربے کی حرارت ہو جاتی ہے اس وقت موضوعی اور معروضی کا امتیاز ہوتا ہے دونوں عالم جدا جدا موجود معلوم ہوتے ہیں گویا کہ اصل حقیقت میں وجود کی دو جدا جدا صورتیں ہیں۔ جس طرح ایک سادی توس خفیل ہند سے میں دو مفیروں (لا اور) کی تعامل ہے مجملہ ایک مرتب ہے اور دوسرا اساس ہے اگرچہ خود توس کی وحدت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اسی طرح انسانی تجربے کا عالم موضوعی اور معروضی دونوں میں تحلیل ہو سکتا ہے اس سے تجربے کی اتصالی وحدت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ (دیکھو 12/26 ف) ای ما، (بڑیک زورانا لائو ورامپ فنڈ کن 1886) E. Mach (Beitrage Zur Analyse der Empfindungen 1886) اور آدوینیرس (ف 10/5) نے سب سے پہلے اس رائے پر عمل کر کے اس کو عقلی ترتیب سے مدون کیا ہے۔ مصنف کو یقین ہے کہ اس نے علم کی توضیح پہلے پہل کی ہے اسی طرح نظر سے اپنی کتاب گرنڈس دوسائیکالوجی (1893 تا 1895) میں۔

(6) بہت اگلے زمانے سے یہ کوششیں ہوتی رہی ہیں۔ کم و بیش مابین ذہن کے باب میں (جورائے اس زمانے میں شائع تھی۔ اس سے متاثر ہو کے یا مستحکم) کہ نفسی اور خلاصا جسمانی عمل (کے افعال و خواص) کا باہمی تعلق دریافت کیا جائے۔ نظریہ روح حیوانی جس کی توجیہ دوسری صدی عیسوی کلاؤڈیس جالینوس Claudius Galenus نے کی تھی۔ اس کو بڑی قبولیت حاصل ہوئی۔ اس لحاظ سے کہ وہ توضیح تھی بدن انسان کے حیوانی طریقے کی اور ان کا تعلق بعض نفسی افعال سے۔ یہ رائے جاری رہی اٹھارہویں صدی کے آخر تک اور اس میں بہت ہی خلیفہ ساقیہ ہوا۔ اعصاب بہت باریک ٹپیاں سمجھی جاتی تھیں جو اوعید (ظروف) خون کے نازک شعبوں کے لئے مناسب تھیں۔ بہت ہی سارے متحرک اور نازک ذرے خون کمان میں اپنی راہ کر لیتے تھے اور کچھ ذرات روح حیوانی تھے لہذا اول اصلی مرکز زندگی کے جملہ آثار کا ماں بلایا گیا تھا۔ دل کی گری حرارت عریضی خون کی حرکت کا باعث تھی جو تمام نظام دماغی میں دور تک پہنچا دیتی ہے۔ اس قدر قریب العهد یعنی 1772 ای جلیز نے اپنی کتاب آخر و پالوجی میں علم خواص الاعضاء سے ایک

نظریہ نکالا تھا یعنی توجہ کا موقوف ہونا۔ مفروضہ روح حیوانی پر۔ لیکن سولہویں اور سترہویں صدیوں میں مخصوص انسانی طرح پر توجہ خصوصی توجہ کے لئے منتخب کر لئے گئے تھے۔ ڈی کارنیس (لیئس پالیئس ڈی لاسے 1650) (Les passions de l'ame 1650) نے جذبات کو نفس و بدن کے باہمی فعل و انفعال کا مخصوص اثر تہجیز کیا تھا اور وہ یہ تحقیق کرتا چاہتا تھا کہ دل کے انفعال میں جو تغیرات ہوتے ہیں ان کا ادراک ہو سکتا ہے اور ممکن ہے کہ وہ تغیرات جذبات پر دلالت کریں۔ اسی طرح ملنگٹن Melanethon جو اکثر دجوہ سے ارطاطالیس کے عہد و اجار سے تھا اپنی کتاب (دی ایمہ 1530ء) میں یہ کام کر چکا تھا۔ اس فرقے کے قابل توجہ تابعین سے لڈوویگس واؤلیس (Ludovius Vives) ایک فلسفی اسپانیہ کا رہنے والا تھا۔ اس نے کتاب (دی انشراث و انکا 1539) میں تحریر کی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علم خواص الاعضاء سے جو ترجمانی ہوئی تھی اس کو ذہن کی اس تفریق نے کرایک جز اس کا فانی اور دوسرا غیر فانی ہے بڑی عدد دی (ف 2)۔ یہ خیال کہ نفسی فانی افانیل موقوف ہیں بعض جسمانی طریقہ عمل پر اس توجہ میں کوئی خطر نہیں ہے نہ کوئی سنا 76 ہے۔

پہلی منتقلی عظیم ان تمام کوششوں کی جو اس عہد میں ہوئیں تاکہ ایک صحیح نظریہ جذبات کے بارے میں وضع کیا جائے اسپینوزا Spinoza نے اپنی کتاب اخلاق مقال چہارم میں لکھ دیا تھا۔ اس مقالے میں ہم کو ایک مضمعانہ جانچ اس باہمی ادراک کی بیم پہنچتی ہے جو نفسی اور جسمانی طریقوں میں ہے لیکن اس کا بدل چانا اس زمانے میں جبکہ علم نفس کا دوسرا مہمداہل ہو ضروری تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ لوگ کی کتاب کی اشاعت کے بعد خصوصاً جرمن میں جبکہ باطنی ادراک کے متعلق خالص علم نفس کی تکمیل ہوئی جس میں سمجھ بوجھ کے یا کچھ بغیر کچھ ہوئے بھی فانی آثار میں جسمانی شروٹا کا کلید لٹا نہیں کیا گیا۔ اس سے تجربی یا سرسری نظریہ ذہن پیدا ہوا جس کو یہ نام یعنی علم نفس تجربی ولف Wolff نے بخشا تھا۔

(7) سرآمد روزگار ان علمائے نفسیات میں جنہوں نے خالص باطنی تجربہ پر انحصار کیا تھا۔ ہے ان فلسف J.N. Tetus تھا۔ اس ضخیم کتاب Philosophie Versuche über die Menschliche Nature und ihre Entwicklung جو 1775ء میں تھیں وہ اب بھی محض تاریخی و ٹیکسی نہیں رکھتی بلکہ اس مرتبے سے کچھ زیادہ ہے۔ خلاصہ واقعات کا جو واقعات اس عہد میں دریافت ہو چکے تھے نہایت جامع ہے اور مضمانہ ہے اور واقعات مذکور کے متعلق اتصال کا بہت لحاظ رکھا گیا ہے۔ ایسی ہی کوششیں صرف باطنی تجربات پر

نفسیات کی عمارت کے قائم کرنے کی ہمارے زمانہ تک ہوتی رہی ہیں۔ ہرمرٹ کی کتاب لہرنج زورر سائیکالوجی 1816، Lehrbuch der Psychologie اور اس کے بعد سائیکالوجی اٹلس وین خافت Psychologische Wissenschaft (مجلد 1824-25) ان کتابوں میں ہیں جو بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ ہرمرٹ نے یہ بھی کوشش کی تھی کہ بعض مابعد الطبعی مسائل پر جو ذہن کی ماہیت اور قوتوں سے متعلق ہیں اور ریاضی کے ضوابط پر بنا کر ایک صحیح سائیکالوجی لکھی جائے جو کہ بطور علم سکوں اور میکانیات Statics and Mechanics کے ہو۔ ماہرین علم نفس کے متاخرین سے ایف برٹانٹو F. Brentano (سائیکالوجی ون امبرختن اسٹیمپ پکٹ اول 1874)، Psychologie vom Empirischen Stand punkt اور تھ لیس ڈائی گریٹ تھاخٹن ڈیس سلیٹی ٹس 1883 Th. Lipps (Die Grundthsa tsachen des Seelenlebens) کو بھی اسی فرقے کے حامیوں میں شمار کرنا چاہئے۔ ہرمرٹ کے علاوہ ایف ای ہیٹنگ لہرنج (Lehrbunch) اور سائیکالوجی اٹلس نیڈر وین خافت طبع چہارم 1877) قابل قدر کوشش کی کہ سائیکالوجی علم نفس کو فزیالوجی کی مدد کے بغیر لکھیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایسی بحث اس علم کے بجائے خود ممکن ہے۔ یہی ایک طریقہ معلومات سے ہے جس سے بعض مشکل اور پیچیدہ ذہنی حالتوں پر بحث ہو سکتی ہے۔ جب ہم سے کہا جائے کہ نفسی ترکیب (میکانیت) کی جمالی اخلاقی منطقی یا مذہبی تصور کی یا جذبہ یا ارادی فعل کی بیان کر دو تو ہم کو دماغ کے افعال سے اس مسئلہ کے حل میں کوئی مدد نہیں مل سکتی۔ ہم کسی دماغی فعل سے ان نفسی تصورات کو منسوب نہیں کر سکتے۔ کیونکہ حقیقی مسئلہ صرف یہ ہے کہ ایک پیچیدہ ذہنی تجربے کی تحلیل کی جائے نہ کہ قصین بدنی حالات کا۔ اگر ہم ابتدائی طریقہ عمل کو اور ان کے ایک دوسرے کے ساتھ مل کے کام کرنے کو بیان کر سکیں کسی پیچیدہ مجموعہ میں بشرطیکہ علمی صحت کے ساتھ ہو تو کسی طور کا دریافت کرنا بہ حیثیت ماہر نفسیات کے ہم سے ۹ مستقول فرمائش ہوگی تو بس ہم نے حق تو ضیح کو جیسا چاہئے تھا ادا کر دیا۔ نفسی بیان باطنی تجربات کا مستثنیات سے ہو جاتا ہے جبکہ مجبوراً معین تصورات سے یا ثانوی مفروضات کا کام لیا جاتا ہے۔ ایسے تصورات اور مفروضات جن کا استخراج باطنی تجربات سے خود ہی ممکن نہیں ہے۔ (یعنی جن مقدمات پر تصورات کی بنیاد رکھی جاتی ہے ان کی خود ہی توضیح باطنی تجربات سے نہیں ہو سکتی)۔ لیکن ہماری ذہنی حیات جہاں تک ہم کو اس حیات کا علم ہے کسی طرح خود کامل نہیں ہے۔ اس طرح فی الواقع اکثر ماہرین علم نفس اس فرقے کے مجبور ہو

کے "اشعور" کو آزاوی سے استعمال کرتے ہیں تاکہ جہاں جہاں کوئی بات روگئی ہے۔ اس کی رخت بندی ہو جائے۔ ایسے خالی مقامات باطنی تجربات ہی میں پائے جاتے ہیں اور ہمیشہ نفس طریقے کے نظریہ کی بنیاد ایسے ہی پر رکھتے ہیں جو ایک جوہر مستقل بذات خود قائم ہے جو واقعات شعور کے عقب میں ہے اور ان پر تصرف رکھتا ہے اور ان کا ترتیب دینے والا ہے۔ سائنس کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے ان میں سے کوئی مسئلہ کافی نہیں ہے۔

(8) چنانچہ وہ علم نفس جس کی بنا علم خواص الاعضاء پر ہے جس کے ابتدائی مقدموں کو ہم نے ابھی بیان کیا رخت رخت اس نے بڑی اہمیت کا درجہ حاصل کر لیا اور جب سے جدید تعریف (یعنی اس علم کی تاریخ کا تیسرے عہد کی) یعنی علم نفس کے موضوع بحث کی تعریف وہ ابھی اسی جانب لے گئی کہ نفسانی جو ذہنی شرائط سے مشروط ہے اس کا اتصال شرط یعنی فرد جسمانی کے ساتھ ہے لہذا جدید علم نفس ایک ایسا علم ہو گیا جس میں خالص ارکان سے بحث ہوتی ہے۔ ابتدائی تجربے جو کہ موقوف ہیں ایسے موضوعات پر جو خود جسمانی ہیں اور وہی تجربے کرنے والے بھی ہیں۔ اس نتیجہ پر ہم صرف خاص ماہرین علم نفس کے عمل سے نہیں پہنچے بلکہ ماہرین خواص الاعضاء کی بھی اس میں شرکت ہے۔ چند سال سے عموماً ایک طریقہ سامان گیا ہے کہ ذہنی آثار کو علم خواص الاعضاء میں داخل کر دیا کرتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ ذہنی آثار کوئی افعال جانداروں کے ہیں۔ پچھلی صدی کے علمائے نفس میں وی ہارٹلی (مشاہدات انسان پر 1749) جے بریٹلی (1804) آیزر ہولٹس آن مین (Observations on man اور سی یونٹ) (ایسے وی سائیکالوجی 1755 اور اس کے بعد) کے نام لئے جاتے ہیں۔ اچھے لوگڑی تھی سائیکالوجی 1852 (Medicische) سائیکلک سمت میں ترقی کرنے کے آثار میں ہے۔

بالآخر جدید سائیکالوجی کی تہذیب و تحظیم ڈیوڈ ہارٹ کی کتاب گوڈ روج در فزیالوجیلس Grund Zuge der Physiologische سائیکالوجی 1874 Psychologie میں ہوئی ہے۔ دو جلدیں طبع چہارم کی 1893ء میں شائع ہوئیں۔ اس تصنیف میں یہ خیال غالب

ہے۔ دو اعمال نفس جو دماغ میں جاری رہتے ہیں اور ان کا علم ہم کو نہیں ہوتا ایک اصطلاح علم نفس کی ہے سب کا نفس یعنی "تحت اشعور" یعنی وہ ایسے امور ہیں جن کا عمل دماغ میں جاری رہتا ہے کہ کو ہم کو ان کا شعور نہیں ہوتا۔ مثلاً خواص خیال میں جو تصور ہیں اشیاء کی ہیں "وہ تحت اشعور" واقعی ہیں اور جب ان کی ہم کو ضرورت ہوتی ہے یاد آ جاتی ہیں 12 حرم۔

ہے کہ نفسی طبیعی میں برابری قائم رہنا چاہئے یعنی اس مفروضے کے تحت کہ کوئی نہ کوئی طبیعی یا عضوی عمل ہر نفسی عمل کے ساتھ منسوب ہو سکتا ہے۔ وہ نفسی عمل جس کا علم باطنی اور اک سے ہوتا ہے۔ ہر چیز جس کو اور نظریات سے منسوب کریں گے۔ لاشعوری سے یا ایک جوہری ذہن سے بنا ہر اس مذہب کے جو ابھی بیان ہوا ہے۔ عضویات کی تکمیل میں داخل ہے۔ یہ اصول عضویاتی نفسیات کے لئے ثابت کرتا ہے۔ افعال کا مشاہدہ ہو یا کم از کم قابل مشاہدہ ہونا جو افعال یا طریقہ عمل ذہنی آثار کی توضیح کرتے ہیں۔ نفسی طبیعی موازات جس کا ذکر ہو رہا ہے کوئی بابت الطبعی اصول نہیں ہے اور نہ اس کو مادیت (دیکھو ف 16) سے کچھ کام ہے جو مادی حرکات کو نفسی آثار کی علت قرار دیتے ہیں۔ جسمانی شرط ہے ذہنی کی اسی معنی سے جس طرح ایک مقدار موقوف ہوتی ہے۔ دوسرے پر کسی ریاضی کی تحصیل میں یعنی یکساں ارتباط دو چیزوں میں اس طرح کا کہ جب ایک بدل جائے تو دوسرا بھی بدل جائے۔ دوسرے لفظوں میں یہ ایک "ناظم" اصول ہے۔ (دیکھو ف 4/3)

(9) اس سلسلہ کی بنا پر کہ یکساں ربط جسمانی اور ذہنی اعمال میں ہے ہم ایک جدید اور قابل قدر استعمال نفسیات کی تحقیقات میں کر سکتے ہیں۔ یعنی تجربہ ابتدائی نفسی امور کے تجزیوں کی بعض ایسی قدیم تصانیف میں پائی جاتی ہے جس میں حواس کے نفسی مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ رنگ کے احساس کا موقوف ہونا طبیعی محرک پر یعنی روشنی پر یا اس کے مماثل سموی کا احساس صوتی آثار پر اس سے ایسے نتائج نکلے جو طبیعی دریافت میں قدامت کے لحاظ سے دور تک پہنچے اور یہ احساس کی نفسی تحقیقات میں بہت مفید ہو سکتے ہیں۔ لیکن تجربات صراحتاً نفسیاتی اغراض سے ہونے نہ سہ پہلے ایک جدید صورت اس علم کی ہے۔ ٹیٹنس (Tetens) (دیکھو ف 7/8) اور بونٹ (Bonent) اکثر مختصر طور سے ان تجربات کو بیان کر دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ 1849ء میں ای ایچ ویر E.H. Weber نے اپنی مشہور کتاب شائع کی جس میں حس لمس اور عموماً حسیت پر بحث کی ہے۔ جس کتاب کا نام یو ہرڈن ٹائس ڈاس گنگکی فیل Uberden Tastsinn und das Gemeingi fliche ہے۔ آدو گیز کی کتاب I Handmaster buch der Physiologie نے حقیقتاً مرتب تجربات کے لئے سرگرمی پیدا کر دی اور نفسی تحقیقات میں

صعقت کے اس قول کا نشانہ ہے کہ ہر نفسی واقعہ کے ساتھ ہی ایک تغیر جسمانی اعصاب و عضلات و دیگر میں حادث ہوتا ہے۔ کوئی ایسا شے نہیں ہے جو محض نفسی ہو اور اس کے متعلق جسمانی اثر ثابت نہ ہو۔ 12۔

یہ ریاضی کی اصطلاح ہے مثلاً ۱ + ۱ = ۲ یہ ایک تحصیل ہوتی اس میں لا اور دہ مضرب ہیں لا مستقل ہے اور لا پر موقوف ہے۔

تجربی اسلوب جاری ہوا۔ اور تجربی سائنکالوجی کی جی ٹی فلز کی مفید حقیقات سے صورت ہی بدل گئی۔ یہ واقعہ 1860ء کا تھا۔ فلز کی کتاب بنام ایلیمینٹری سائیکوفزک (Elementy Psychophysilo) 1860ء میں طبع دوم اور پھر بلا تعلقہ (1889) میں شائع ہوئی۔ فلز سائیکوفزک سے مراد لیتا ہے۔ ٹھیک نظر یہ طبیعی اور نفسی ربط و ارتباط کا اور تجربے کا کام میں لانا اس اصول پر مبنی تھا کہ احساس کا موقوف ہونا محرک پر یا نفسی کے حساب سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ اسی کی پیروی کی وضاحت نے اور اپنے تجربی طریقوں کو جاری کیا اور تجربات کے نتائج کو اپنی فزیالوجیکل سائنکالوجی میں تحریر کیا۔

اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سائنکالوجی کا میدان ایک خاص علم کی حیثیت سے مقرر کر دیا گیا ہے۔ یہ اس میں داخل ہے۔ (الف) پیچیدہ واقعات شعور کے بسیط اور سادے واقعات میں تحلیل ہو گئے۔ (ب) مقرر ہو گیا موقوف ہونا نفسی امور کا طبیعی (یا اعصابی) پر اور یہ کہ طبیعی اور نفسی واقعات برابر برابر جاری رہتے ہیں۔ (ج) تجربے کو کام میں لانا تاکہ خارجی پیمانہ ذہنی اعمال کا حاصل ہو جائے اور ان کی ٹھیک ماہیت دریافت ہو جائے نفسی حیات کی تدریجی تحلیل کی تاریخ ممکن ہے کہ مستقل علمی تحقیقات کا موضوع بحث قرار پائے۔ ہر برٹ اسپنسر نے (دی پرنسپل آف سائنکالوجی مطبوعہ 1885ء و ابجد) اپنی کتاب اصول نفس میں لکھا ہے ترتیب کے ساتھ تدریجی تحلیل کے سچ نظر سے۔ گو وہ ایک طرف ہے کیونکہ حیوانی سائنکالوجی اور انجین کی سائنکالوجی بھی عام عنوان میں داخل ہے۔ بالآخر یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ ایم ٹرارس اور انجھ اسٹین تھل نے فرق کیا ہے۔ قوی سائنکالوجی اور شخص (یعنی ایک فرد انسان کی) سائنکالوجی میں۔ قوی سائنکالوجی میں داخل ہے تحقیق ایسے آثار کی جو ایک نظام آلی سے منبہ نہیں ہو سکتے۔ بلکہ ان کا مرکز ایک جماعت انسانوں کی یا ایک قوم ہے۔ زبان اور رسم و رواج ایسے آثار کی مثالیں ہیں۔

(10) یہ ظاہر ہے کہ تحقیق کے جملہ معروضات جن کو ہم نے فقرہ بالا میں جمع کیا ہے علم نفس سے حلقہ ہیں۔ اس حیثیت سے کہ علم نفس کو ایک خاص علم سمجھیں۔ فلسفیانہ سائنکالوجی سے اس کو کوئی واسطہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب یکساں طور سے بنیادی واقعات ہیں۔ خالص واقعات مثل اور طبیعی آثار کے اگر ہم فلسفہ کی تعریف کریں کہ وہ علم الاصول ہے تو ہم اس نفسی تحقیقات کو فلسفیانہ نہیں کہہ سکتے بلکہ اس نقطہ پر عضو بنائی علم نفس کے ماہرین عموماً متفق ہیں۔ مگر اسی وجہ سے تو یہ دریافت کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ کیا سائنکالوجی کے پہلو بہ پہلو فلسفیانہ سائنکالوجی نہیں ہو سکتی اور اگر ایسا ہے تو اس کو کیا حلقہ رہے گا فلسفہ ذہن سے متعلق سائنس یا ذہنی مناعت جو کہ

رنگل کے وقت سے لے کر فطرت کے مقابل ہے۔

(1) خاص مسائل کی فہرست سے جو فلسفیانہ نفسیات کی جز میں پڑتے ہیں (دیکھو صفحہ 717) اولاً تو (الف) فلسفیانہ ساینچالوجی میں علمیات اور منطقی مقدمات سے مناسبت یا تجربی نفسیات کی بحث ہوگی۔ ان میں داخل ہیں تصورات موضوع اور فرد (شخص واحد) کے نفسی علیت اور نفسی مساحت تخیلی ترکیبی اور تکنیکی طریقوں کی وغیرہ (ب) اس علم میں چاہئے کہ ایک اعتقادی امتحان ایسے بنیادی تصورات کا ہو جو تجربی ساینچالوجی میں کارآمد ہیں اور فلسفہ کے طبع کے لئے ان کی جانچ پڑتال کی جائے نظریات مکانی اور زمانی مثالاً احساس اور عکازم وغیرہ کے۔

(2) نظریات جو ہریت اور واقعیت (بالفعلیت) کی بحث میں ہم قریب مابعد الطبیعیات کے آجاتے ہیں۔ پہلا یعنی جو ہریت کی بحث تو جوہر ذہن کا مقدمہ یعنی ذہن یا نفس ایک جوہر قائم بذات خود ہے اور دوسرا یعنی واقعیت (یا بالفعلیت) کی بحث کو یا اس کی مدی ہے کہ افعال شعور جو بلا واسطہ حاصل ہوں جنہی حقیقت کو شامل ہیں یعنی شعور کے افعال اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ نفس قائم بذات خود ہے۔

(3) یہ تعلیم تعلق رکھتی ہے مسئلہ عقلیت اور مسئلہ ارادیت کے تضاد سے۔ مسئلہ عقلیت جنہی تجربے کے عناصر کو عقلی طریقے عمل میں پاتا ہے یعنی فکر اور تصور یا مثالیہ میں۔ ارادیت کا یہ فضا ہے کہ آثار ارادے کے نمونہ یا اصل ذاتی حیات کی ایک وسیع حد تک۔ یعنی ارادی افعال ہی ذہن کی جو ہریت پر دلالت کرتے ہیں۔

(4) اصطلاحات واحدیت اور اخصیہ مادیت اور روحانیت (جن سے ہم باب سوم میں تفصیلی بحث کریں گے) دلالت کرتے ہیں مسئلہ نفسی اور طبیعی یعنی جسمانی کے باہمی تعلق کے حل یا توجیہ پر۔ ہم متعدد مضامین فلسفیانہ علم نفس کے انداز کے ان جلدوں میں پاتے ہیں جن میں بحث علم اور مابعد الطبیعیہ کے عنوانوں کی تصانیف ہیں یا ان کتابوں میں داخل ہیں جن کے بڑے حصے میں مناسبت بحث ساینچالوجی کی ہے۔ پہلی کوشش مہد متاخرین میں فلسفیانہ ساینچالوجی کو ایک

۔ واحدیت کے ماننے والے وحدت و جود کے قائل ہیں کہ تمام عالم کی ایک ہی اصل ہے خواہ اس کو خدا کہو خواہ کائنات۔ اخصیہ والے عالم کی اصل دو ضرور کو ٹہراتے ہیں شکل و رنگیتوں کے جو فخر کا حامل برہان کو اور شرک کا حامل ابرہن کو قرار دیتے ہیں مادیت کے قائل کل عالم کی اصل مادہ کو ٹہراتے اور روحانیت والے مادہ کے عوض روح کو کل عالم کی اصل مانتے ہیں۔ مصنف کے نزدیک یہ جملہ ادب کو یا جواب ہیں مسئلہ تعلق نفس اور بدن کے 12 حرجم۔

مستقل تعلیم بنانے کی ہے دیکھی J. Rhemke کی کتاب لہرنج در انجمن ساینکالوجی Lehrbuch der All Gemeinen Psychologie (1894) میں پائی جاتی ہے۔ دیکھی کی بیرونی بی بی لینڈ G.T.Ladd نے کتاب فلسفہ ذہن میں کی تھی جو 1895ء میں شائع ہوئی۔

(11) فلسفیانہ ساینکالوجی اس معنی میں فلسفہ ذہن یا عقل سائنس (یعنی مناعت) نہیں ہے۔ اس کو صرف مخصوص مقدمات سے بحث ہے جو بنیادی تصورات یا نظریات تجربی ساینکالوجی کے ہیں اور کسی طرح مقدمات سے دوسرے یعنی مناعتوں کے اس کو تعلق نہیں ہے۔ اگر ان میں داخل ہے خود تجربی ساینکالوجی تو پھر معصف کے نزدیک ساینکالوجی عام فلسفہ ذہن کے ایک جزو سے زیادہ نہیں ہے اس کے ساتھ کے دوسرے شعبے فلسفہ قانون اور فلسفہ مذہب فلسفہ تاریخ اور شاید فلسفہ اخلاق اور فلسفہ بحالیات بھی ان مختلف تعلیمات کے ساتھ جو ایک ہی عنوان کے تحت ہیں یہ مناسب معلوم ہوگا کہ عام فلسفہ ذہن کے خیال ہی سے باز رہیں یا یعنی مناعت سے نکل پڑیں۔ اس لئے اور بھی کہ اس علم میں کوئی حقیقی قابل فلسفہ فطرت سے نہیں پیدا ہوتا۔ بحالیات میں مثلاً ضرور ہے کہ بعض اعتبارات سے طبعی طریقہ عمل کی توجہ ہو اور یہ تو درست نہ ہوگا کہ قانون فطرت مذہب اور تاریخ کے لئے معروضی یا حقیقی دلائل یا اعتبار کو استعمال کریں۔ اگر ہم ان کو صرف ذہن کی اختراع سمجھتے ہوں۔

اس فصل کے آخر میں ہم ساینکالوجی کی بعض تصانیف کا ذکر کریں گے جن کا نام متن میں صراحت کے ساتھ موجود نہیں ہے۔

ڈیوڈ الکسین لہرنج ڈر ساینکالوجی W. Volkamann Lehrbuch de Psychologie طبع چہارم دو جلدیں 1894ء اس کا صحیح نظر اصلاً ہرمٹ کا سا ہے۔ اس تصنیف کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تفصیلی تاریخی بحث بطور اضطراب کے ہے اور اس میں کثرت سے ادبیات کے حوالے ہیں۔ متن اکثر مقامات میں زمانہ حالت کی تحقیق سے عاری ہے۔

اے بین دی سنسز اینڈ دی انٹلکٹ A. Bain The Senses and the Intellect (1855) ڈیوڈ ایٹوٹس اینڈ دی ویل She Emotions and the will (1859) ڈیوڈ ایٹوٹس یہ مصنف تلازمیت کی ساینکالوجی کے فرقے کا ناسمجھ ہے۔ یہ فرقہ تلازمہ کو بنیادی مظہر ہر نفسانی کلیہ میں خیال کرتا ہے۔

ایچہ ہافڈنگ H. Hoffding Psychologic in انگریزی
 Unrissen طبع ثانی 1893 دانش زبان سے انگریزی ترجمہ پہلے ایڈیشن سے جرمن جس کا ایم
 جی لوڈ لیس M.G. Lowndes نے 1819ء میں ترجمہ کیا تھا۔
 W. James Principles of آف سائیکالوجی
 Psychology ' 2 جلدیں 1890ء۔ ڈیوڈ وٹ در لنگن لوپر میٹن اینڈ تھیر سیس W.
 Wundt Vorlesungen liber Menehen und Thierseele طبع دوم
 1892ء (ترجمہ انگریزی 1894ء) گرڈرس ڈر سائیکالوجی
 Psychologic (ایضاً انگریزی ترجمہ) 1897ء۔ ای بی ٹیٹچر این اوٹ آف سائیکالوجی
 E.B. Titchenen an outline of Psychology طبع دوم 1897ء۔ جی ایف
 اسٹوٹ اینلیک سائیکالوجی G.F. Stout Analytic Psychology طبع 1808ء
 اور ایف ہارمس (گھنسنجی ڈر سائیکالوجی) 1878ء دونوں عام تاریخیں علم نفس پر لکھی ہیں مگر
 دونوں اوصوری ہیں۔ دو جلدیں جواب تک پہنچی ہیں۔ (1884-1880) ایچہ سائبک H.
 Siebeck کی قائل قدر گھنسنجی ڈر سائیکالوجی نامس اکونیناس Geschichte der
 Psychologic Thomas Aquinas کے زمانے تک پہنچی ہے۔



اخلاق اور فلسفہ قانون

اخلاق اور جمالیات سے جب بحث شروع ہوتی ہے تو ہم ایک بالکل ہی نئے میدان میں پہنچ جاتے ہیں۔ فلسفیانہ تعلیمات جس پر ہم نے اب تک بحث کی ہے وہ ایک شعبہ پر مبنی ہیں اگر یہ نہ مانیں کہ کل خاص معناتوں پر مبنی ہے لیکن ان دونوں کی یہ بنیادوں ہیں۔ ان دونوں یعنی اخلاق اور فلسفہ قانون میں خود ہی خاص مناسبت ہونے کی صفت موجود ہے اور یہ دونوں سے بحث کرتے ہیں۔ علم حقیقین اور آخری یعنی ہیڈ واقعات اخلاق یا فلسفہ اخلاقی سے عموماً تاسوی (عمل کے لئے ضابطے اور قاعدے بنانے والے) علم سمجھا جاتا ہے (دیکھو صفحہ 5, 4) اور اس کے مسئلہ (موضوع بحث) کی یہ تعریف ہے کہ یہ علم ایسے صحیح شرائط کو مقرر کرتا ہے کہ اگر وہ شرائط پورے ہوں تو انسان کے ارادی فعل اخلاقی سمجھے جائیں گے۔ ان معنوں میں اس کو فن سیرت کہہ سکتے ہیں۔ جس طرح منطق کو فن تفکر کہتے ہیں۔ (اخلاق ایسے ضابطے مبین کرتا ہے جو سیرت کی درستی کے لئے ضروری ہیں اور منطق ایسے قوانین عطا کرتی ہے جس سے تفکر یا فکر صحت کے ساتھ ہو۔) چونکہ تعریف صفت ظنی کی وضعی یعنی کسی کے مقرر کرنے سے نہیں مقرر ہو سکتی لہذا علم اخلاق میں اخلاقی احکام یا تصدیقات کی تاریخی تحلیل کا بیان بھی ہونا چاہئے اور وہ اصول اور وہ کامل مثالیں جو انسانوں کی حیات میں فی الواقع پائی گئی ہیں۔ ان کی تحلیل کر کے عقلی اور مسلسل احکام اس مناسبت میں ہم پہنچائے جاتے ہیں۔ خواہ علم اخلاق کے ذریعہ سے یہ کام اچھی طرح ہو خواہ بری طرح مگر اس علم میں جیسے سیرت ہے اور جیسی ہونا چاہئے ان دونوں میں (یعنی ایک تو وہ سیرت جو بالفعل موجود ہے اور دوسری وہ جو اخلاق کے مطابق ہونا چاہئے) امتیاز کیا جاتا ہے۔ بے شک اگر یہ

۔ جب علمی واقعات کی تحلیل کی جاتی ہے تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ واقعات جن پر پہلے نظر پڑتی ہے وہ دوسرے واقعات پر مبنی ہیں جو عام نظروں سے دور ہوتے ہیں مگر یہ دوسرے واقعات پر اسی طرح ہم عمل تحلیل سے ایسے واقعات تک پہنچ جاتے ہیں جن کی مزید تحلیل ناممکن ہو جاتی ہے ایسے واقعات کو آخری واقعات کہتے ہیں اور اگر ترکیب کے اعتبار سے دیکھیں تو یہ واقعات اولیٰ ہوتے جن کو فلسفہ کی ذہن میں دریافت کر سکتے ہیں پس جو واقعات تحلیل کے اعتبار سے آخری ہیں وہی ترکیب کے اعتبار سے اولیٰ ہوتے ہیں 12ء۔

امتیاز نہ کیا جائے تو پھر خصوصیت کے ساتھ صفت خلقی کا استعمال صحیح نہ ہوگا۔ یہ صفت انسانی اعتقاد اور حقوق وغیرہ دوسری صفات پر ایک اضافہ ہے۔ اور ان سب صفتوں سے بالاتر ہے۔ یہ سچ ہے کہ زمانہ حال میں کہا جاتا ہے اور گزشتہ زمانے میں بھی کبھی کبھی یہ کہا گیا تھا کہ اخلاقی اور طبیعی ارادے اور فعل میں کوئی حقیقی تفاوت نہیں ہے۔ (مقصود یہ ہے کہ جو فعل فطرت سلیم کے موافق ہے وہی اخلاقی بھی ہے) مگر ہم اس رائے سے اتفاق کریں تو کر سکتے ہیں مگر کوئی امر مستثنیٰ اس قاعدہ کلیہ سے تسلیم نہ کریں گے۔ کیونکہ اگر کوئی طبیعی فعل مخالف ایسے فعل کے ہو جس کو رسم و رواج نے فی الواقع منظور کر لیا ہے۔ معاشرت نے اس کو رواج بخشا ہے یا دوسرے اخلاقی اثرات نے وہی امتیاز جس کا ادب مذکور ہو چکا ہے اگرچہ دوسرے لفظوں میں ہو۔ مگر وہی امتیاز موجود جس پر ہم نے جو مشترک زور دیا تھا۔

2۔ پہلا سوال جو عالم اخلاق کے سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ اس تضاد کی اصل کیا ہے۔ جو ان دو قسم کے افعال میں ہے۔ ایک تو ایسی سیرت جو کسی ضابطہ کی پابند نہیں محض طبیعت کی اسنگ سے افعال صادر ہوئے ہیں۔ دوسری وہ سیرت جو کسی قسم کے قانون کی تابع یا کسی علم یا عقلے پر کاربند ہوتی ہے۔ اس سوال کا جواب اس تحقیقات کے نتائج سے مل سکتا ہے جو نسلی سائنس کالونی کے میدان میں ہوئی ہو۔ ابتدائی اقتراح انسانی سیرت کے ضابطہ تصدیقات کا ذہنی خیالات اور عبادات کی صورت پکڑتے ہیں اور یہ رواجی استعمال اور ضابطے معاشرت کے دیسے ہی قدیم ہیں جیسے خود سوسائٹی (معاشرت)۔ تمدن کی بالکل ابتدائی منزلوں میں یہ دونوں مذہب اور معاشرت فرد انسان کو پابند کرتے ہیں اس پر بہت کچھ خارجی اثر پڑتا ہے اور اس کی زندگی ایک تعلیم کے ہوئے راستے پر چلتی ہے۔ نسبتاً اس حالت کے بہت دنوں کے بعد متحدہ ضابطہ یا عام اجزا اشاعت در شاخ ہو جاتے ہیں اور ہر مجموعہ کی جدا گانہ شناخت ہو جاتی ہے۔ جب ایسا ہوتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب قانون اور اخلاقی خاص عناصر ہیں۔ اس مجموعے کے جو سب کے سب ایک ساتھ ملے جلتے ہوئے صرف ایک معاشرت کی مجموعی منظوری کی صورت میں تھے۔ اس کے بعد اب یہ ضرورت ہوتی ہے کہ آثار کی مختلف قسموں کی جدا جدا علمی تحقیقات ہو۔ اگرچہ شعر اور دوسرہ میں رفتہ رفتہ ذہنی اور دنیادی دانش کا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ ان کے باہمی ارتباط کا شعور بہت آہستہ آہستہ فنا ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ کوئی عجیب بات نہیں ہے کہ سراط جس کو رفتہ رفتہ خاص علم اخلاق کا واضح مانا جاتا ہے صراط دوم مدہ ضابطہ اخلاق کے منافی قرار دیتا ہے۔ تحریری قوانین سلطنت کے اور غیر تحریری قوانین دین تائوس کے۔ اسی وقت وہ اخلاقی فساد (سخرل) جو اپنے آس پاس اس کو نظر آتا

تھا اپنے عہد کے لئے اس نے وہی کوشش کی تھی جو اور ماہرین اخلاق اپنے زمانے کے لئے کیا کرتے ہیں یعنی دریافت کرنا کہ نیک صحیح اخلاقی اصول کا بس وہ نیک یا اخلاقی سیرت کو ظم کا نتیجہ سمجھئے گا۔ یعنی ایسی کوئی بات جو کسی سکھائی جا سکتی ہے۔

3۔ افلاطون نے بھی مثل سقراط کے یہ کوشش کی کہ شرائط اخلاقی معیار کی کلی صحت کے ساتھ دریافت ہو جائیں۔ کتاب فیدرس و فیدون دہری پبلک کا اخلاق ما بعد الملوحت سے تقریباً ملاد یا گیا ہے۔ یہ تضاد محسوس مادی مادہ اور صورت یا مثال یا جو ہر اشیاء کا ایک تقاطع قیمتوں کا ہو جاتا ہے۔ مادہ اصل ہے ان چیزوں کی جو نہیں اور بد اور مثال شرط اول یا مقدمہ ہے ہر نیک چیز کا۔ افلاطون کے نزدیک ایک ہی نیکی یا فضیلت ہو سکتی ہے اور یہ ایک معنی سے شرط ہے کلی صحت کی کیونکہ ہم صدق کے بارے میں بھی کہیں گے کہ وہ ایک ہے جو کچھ اچھا ہے وہی انہام کار میں خدا ہی کی جانب سے آتا ہے اور حقیقی لذت (جس کو فلسفہ کی اصطلاح میں سعادت کہتے ہیں) صرف غیر مادی عالم میں مل سکتی ہے جو کہ عالم مثل ہے۔ حسن ہے صرف حیات میں نیکی کا پرتو ہے۔ اسی سے اخلاقی قدر و قیمت کا عکس نمایاں ہوتا ہے اور اسی سے اس عالم کی جھلک نمودار ہوتی ہے جو مادائے حیات ہے۔ کامل تحقیق نیک کوشش کا فرع ہے کسی قسم کے اجتماع کی یا راست کی۔ افلاطون نے اپنی مثالی جمہوریت میں ان شرائط اور حالات کو بیان کیا ہے کہ اگر انسان اس کے مطابق زندگی بسر کرے تو ایسی زندگی طبعیت انسانی کے اغراض کو پورا کر دے گی۔

سعادت (انہی سے سونیا) کو قیل سقراط کے سکھائے اخلاق مثالی نیکی کا مطروف (مجموعہ) خیال کرتے تھے۔ یہ چیز ایسی تھی جس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا چاہئے۔ مگر ہم کو کوئی مرتب صورت آرائی ایسے اخلاق کی جس کی عنا سعادت پر ہے ارسطاطالیس سے کچھ پہلے نہیں ملتی۔ نیفوما جس کے اخلاق میں سعادت کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ ایک حالت ہے جس کے وجود کے مدارج اور منازل ہیں اور انہیں مدارج کے مطابق اس کے حاصل کرنے کی شرطیں بھی ہیں جیسا درجہ ہے ویسی ہی کوشش اس کے حصول کی ہونا چاہئے حالانکہ فرقہ ارسطاطالیس سیرین کارہنے والا (جس کو لذت پسند یا سیرینی کہتے ہیں) چوتھی صدی قبل مسیح میں گزرا ہے۔ اس نے حیات کی

1۔ مثل افلاطونی فلسفہ میں ان ادنی صورتوں سے مراد لی جاتی ہے جو عالم محسوس کی حقیقت ماننے لگے ہیں۔ مثلاً ایک تو وہ انسان کو ہم تم و دیکھتے ہیں یہ برتر اصل انسان یا انسانی مثال کا جواز اول سے موجود ہے اور جو اصل اور علت ہے اس محسوس انسان کی۔ مثال کی جمع مثل ہے۔ یہ مشہور افلاطونی مسئلہ افلاطونی مثل کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔

2۔ فقرا جس ارسطاطالیس کے باب کا نام تھا اور بچے کا بھی حسب دسم یونان ارسطاطالیس نے کتاب نجوم جس علم اخلاق پر اپنے بیٹے کے لئے لکھی تھی۔ 12

اسیطالذت (ہے دوسرے) کو ہر فعل کی غایت قرار دیا ہے۔ (یعنی ہر انسانی فعل اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ لذت حاصل ہو)۔ ارسطاطالیس کی یہ رائے ہے کہ جاودانی سعادت مزاج کی دائمی عقلی جو زندگی کے حوادث سے منفصل مکدر اور مضطرب نہ ہو قابل قدر ہو سکتی ہے اور یہ انسانی کوشش کی انتہائی منزل ہے۔ ایسی سعادت ہم کو عقل کی مدد سے حاصل ہو سکتی ہے۔ عقل ہی سے دانشمندانہ اعتدال شہوت اور غضب کا قائم ہو سکتا ہے اور عقل ہی ہم کو افراط و تفریط سے محفوظ رکھ سکتی ہے۔ فضیلت یا نیکی ایک بیش بہا وسط ہے طریقتین افراط و تفریط میں خیر الامور وسطیہا اسی سے مراد ہے۔ ارسطاطالیس بھی مثل افلاطون کے ریاست کی اخلاقی اہمیت پر مصر ہے لیکن وہ عقلی زندگی کو حکیم کی ہر تمدنی کوشش سے افضل اور برتر قرار دیتا ہے۔

4۔ ارسطاطالیس کے بعد جو فرقے پیدا ہوئے ان میں بھی یہ رجحان عقلی کے ساتھ موجود ہے کہ اخلاقی سیرت کی درستی کا فن ہے۔ روحانین نے سب سے پہلے کے اخلاقی غرض کے استمرار کی کوشش کی۔ اس فرقے نے محدود کیا اپنے علم کی ساحت کو اپنے مشہور و معروف تصور سے (ایہ یہ فوراً) مباح یعنی ایسے افعال جو نہ اچھے ہیں نہ برے مگر ایسے افعال کو عقلی صفت اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ وہ نیک مقاصد حاصل کرنے کے لئے ہوں۔ اس کے علاوہ انہوں نے ایک خط فاصلہ کھینچ دیا درمیان اعمال نیک فرائض عقلی سیرت (کثیر قنوما) اور بد افعال کے جو شہوت و غضب کے تحت میں ہیں۔ اور زور دیا اس تقابل پر دانشمند اور اہل کی شخصیت کے لحاظ سے۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اخلاق میں ایک پوری فہرست ان عمدہ اور باریک امتیازوں کی جو افعال میں ہیں مرتب کر دی گئی تھی۔ غرض اور ضابطہ انسانی ارادے اور افعال کا نیکیاں فریضے اور فضیلتیں۔ ان سب پر تحقیقی نظر کی گئی تھی۔ مذہب نیکی نے ایک جدید رخ نظر داخل کیا۔ جس میں تین خاص تصور داخل ہیں۔ اولاً ایک تصور تاگزیر گناہ کا۔ دوسرے علم ہر انسان سے محبت کرنے کا تیسرے یہ

1۔ ہمارے اصول عقد میں افعال کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ اقل وہ افعال جن کا نہ کار ضروری ہے اور اگر نہ کئے جائیں تو گناہ ہوا ایسے فعل کا غرض یا واجب کہتے ہیں دوسرے 2۔ وہ افعال جن کا نہ کار ضروری ہے اگر کئے جائیں تو گناہ ہو 3۔ وہ افعال جن کا نہ کیا جائے تو قنوم ہو اور اگر نہ کئے جائیں تو کوئی گناہ نہیں ہے ایسے فعل کو مستحب اور مستحب کہتے ہیں۔ اس کے سوا فنی کی سمت وہ افعال جن کا ترک اولیٰ ہے اور اگر کئے جائیں تو کوئی گناہ نہ ہوا ایسے فعل کو مکروہ کہتے ہیں۔ ان سب کے علاوہ وہ افعال ہیں جن کا کرنا نہ کار مساوی ہے۔ چاہے کوئی ان کو کرے چاہے نہ کرے ایسے فعل کو مباح کہتے ہیں۔ یہ تقسیم افعال کی نہایت منطقی ہے اور جملہ افعال مختلف ان پانچ صورتوں میں داخل ہیں قائل۔ 12ء

4۔ صحتی مذہب کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان کے خلف میں آدم کے عہد سے گناہ گاری پھیلی آئی ہے ہر انسان کا گناہ گار

کماثری مضمرات یا سرودیت اخلاقی دھمل سے زندگی کے جو اس زمین پر گزری ہے متعین ہوتی ہے۔
 (1) قدیم اخلاق کا ہمیشہ یہ اعتقاد رہا ہے کہ اخلاقی کمال حاصل ہونا ناممکن ہے۔ مسیحائی مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ آدمی خواہ کتنی ہی کوشش کرے معصوم (بے گناہ) نہیں ہو سکتا۔ لہذا ایک نئی (نجات دہنے والا) کی ضرورت ہے کہ وہ اس بوجھ کو انسانوں کی گردنوں سے اٹھالے جس بوجھ سے انسانیت کچل کے پڑے پڑے ہو جائے گی۔ اور انسانوں کو ایک خالص پاک اور خوشحال ہستی کی امید دلائے۔

(2) ہم قدیم اخلاق میں عموماً انسانوں سے محبت کرنے کا خیال پاتے ہیں مگر اس کو نریض نہیں قرار دیا ہے نہ کہ ایک سر کی فرض حتیٰ کہ مسیحیت نے یہ عقیدہ ظاہر کیا کہ تمام انسان خدا کے بال بچے ہیں اس لئے سب بھائی بھائی ہیں۔

(3) اور اگرچہ قدیم زمانے میں بھی یہ خیال تھا کہ بعد موت کے سعادت یا شقاوت (خوشحالی یا بدحالی) ہوتا ہے۔ مسیحی مذہب نے یہاں بھی ایک جدید عنصر داخل کیا ہے یعنی مسئلہ انعام و تعزیر (ثواب و عذاب) بجز کہ حصول ہے اخلاقی کوشش اور انسان کی ترقی سے۔ جو کچھ ہم بولتے ہیں وہی کاٹیں گے۔ اخلاق میں بھی یہ کلیہ ایسا ہی درست ہے جیسے اور امور میں۔ ہماری تمام امید و اہمیت بہ رحمت الہی سے۔ خدا بخش دے گا گناہ گار کو بھی بشرطیکہ وہ تائب ہو۔ یہ اصلی عناصر ہیں مسیحی مسائل میں اور کوئی خاص مفہوم بہشت اور دوزخ کا نہیں ہے۔

(5) تمام اخلاقی مسائل میں جو پہلے پہل عیسائیت کے عروج کے ساتھ نمایاں ہوئے ارادے کی آزادی کا مسئلہ ہے یعنی مسئلہ جبر و اختیار۔ تصور ثواب اور معصیت کا جن پر اب بہت زور دیا جاتا ہے کوئی معنی نہیں رکھتا جب تک کہ انسان کو نیکی بدی میں حق انتخاب حاصل نہ ہو یعنی

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ : ہونا ضروری ہے اہل حکمت ایسے گناہ کو جو تاگزیر ہو گناہ نہیں کہتے اور اس پر کسی قسم کے سزا دینے کا عمل نہیں پڑتا وہی بات ہے کہ کسی جوشی سے کہیں کرتے کالہ کیوں ہے۔ 12ء

۔ الخلق عباد اللہ مشہور ہے دوسری اسماء المؤمنون الخوف اسلام میں بھی لکھا ہے لیکن خوب یاد رکھنا چاہئے کہ مذہب نے علم بھی خدا ان وفرا دے سے ہر لائن ہے۔ جہنم کو بطور استعارہ کے کہا گیا ہے۔ 12ء
 ۔ یہ دونوں یعنی بہشت اور دوزخ کی اسلام میں ٹھیک ٹھیک تقریب موجود ہے وہ نہسانی بھی ہیں اور روحانی بھی یہ دونوں شخص ہماری کتابوں میں موجود ہیں۔

۔ مسئلہ جبر و اختیار کی تین شکلیں ہیں جو اس مختصر خطے میں درج ہیں۔ لاجسرو ولا تلویعہ صلیکین الامر بین امرین نہ جبر ہے نہ تفویض ہے بلکہ ایک سر ہے دونوں کے ٹکڑے ٹکڑے۔ تفویض کے معنی ہیں ہر کی معنی کل امور انسان کے ارادے پر مشروط ہیں۔ 12ء

بھلائی برائی افعال کی اس کی قدرت و اختیار میں نہ ہو۔ عہد وسطیٰ کے کئی اخلاق میں ارادے کی آزادی کا مسئلہ ملا ہوا تھا اس مسئلہ سے کہ خدائے قادر مطلق کو انسانی آزادی کے ساتھ کیا تعلق ہے قطع نظر اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ تعالٰیٰ تقدیر اور عدم تقدیر کا تعادل صاف صاف معلوم کر لیا گیا ہے جس میں اقرار اور انکار ارادے کی آزادی کا صاف صاف نمایاں ہے۔ (دیکھو صفحہ 21)

تاہم ایک اور تجدید اخلاقی فرض کی عہد ریٹاریشن (اصلاح یا تشریحات کا زمانہ یورپ میں چودھویں صدی) میں ہوئی۔ رہبانیت اور دنیا سے نفرت جو عہد وسطیٰ کا جامہ تھا بلکہ عہد قدیم کی عیسائیت کا بھی اب اس خیال سے مغلوب نہ ہو گیا تھا کہ دنیا داری بھی ایک ایسی چیز ہے جس میں تمام ضرورتیں اخلاقی زندگی کی پوری ہو سکتی ہیں یہ کہ ہمارے اعمال اس زمین پر ایک ایشیائی قدر و قیمت رکھتے ہیں اور نعمت و دنیا سے فائدہ اٹھانا مباح ہے کیونکہ دنیا اور باہیہ خدا ہی کی بنائی ہوئی کائنات ہے۔ اس اعتقاد کے ساتھ مذہبی اعتقاد میں گہرائی آگئی۔ ظاہری کاموں سے ہم سعادت اور رحمت الہی کا استحقاق نہیں حاصل کر سکتے بلکہ استوار باطنی یقین سے جو دنیا پر غالب آجائے اور اگر اس یقین میں کمی ہو تو کوئی ظاہری رسوم و آداب کی بجا آوری نہایت اثر دہی اور گناہ سے رہنمائی کا باعث نہیں ہو سکتی۔ پس جو اخلاق کا اکتساب چاہتا ہے اس کو اپنی ذات پر نظر رکھنا چاہئے۔ اس کا جنگ کرنا بدی کی قوت کے ساتھ جس میں عصیان کا رشتہ اور غضب شامل ہے ایک باطنی ریاضت ہے اور صرف خدا پر یقین رکھنا اور نہایت دہندہ جو شیطانی ہے یعنی مسیح اس کو جرأت اور سرت اور باطنی اطمینان بخش سکتے ہیں۔

(6) زمانہ متاخرین کے اخلاق میں یہ کوشش کی گئی جس کے محل مترادف نے کوشش کی تھی کہ ایک کلید صحیح بنیاد اخلاقی معیار کی دستیاب ہو اس مقصود کے حاصل کرنے کے لئے مختلف راہیں اختیار کی گئیں۔ ایک طریقہ جو بالکل سطحی تھا جس کے مسئلہ کی تردید کی گئی یہ ہے کہ اخلاق کو ریاضی کے نمونہ پر ڈالنا چاہئے اس طرح اسپینوزا Spinoza ہم کو آتھی کا آرڈائن جیو مٹرکریو میٹریکس Ethick ordine geometre demonstrat اخلاقی ترتیب ہندی برہان پر قائم کی

یہ خیال غالب مذہب اسلام کا پسپا یا ہوا ہے متعدد آیات اور احادیث اس کی تائید میں موجود ہیں کہ ایک گمراہ شخص کی بار بار بے ہوشی کے کوسراٹھیں جا دنا تک دنیا کی زندگی پر فضیلت ہے مگر یہ شخص جو جاں بحق کی فکر میں آلودہ ہے اس کی تھوڑی سی عبادت تارک دنیا کی بہت سی ریاضت سے افضل ہے۔ 12ء

سوائے خدا کے کوئی نہایت دہندہ نہیں ہے اسلامی قانون لامعز و لاداء و زور معوی یعنی کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھاتا حکم قانون ہے ہمارے گناہوں کا بوجھ ہم پر ہے اور ہم اس کے جواب دہ ہیں۔ 12ء

جائے۔ ہابز اور لوک Hobbes & Locke دونوں کو یقین ہے۔ (دونوں نے اپنے یقین کے وجود پر بیان کرنے میں بڑی ذکاوت سے کام لیا ہے) کہ اخلاق کو استخراجی برہانی طریقے سے پیش کر سکتے ہیں اور اس کے نتائج ایسے ہی صحیح اور درست ہوں گے جیسے ریاضی کے نتائج۔ اس سبھی اور حتمی طریقے کے علاوہ ہم چار مختلف نمونے منافی اخلاق کے متاثرین کے فلسفہ میں جدا جدا بیان کر سکتے ہیں۔

(1) اخلاق کو مذہب اور مابعد الطبیعت سے جدا کر دیا ہے اور اخلاقی مسائل کی تجربی منافی بحث کی حمایت کی گئی ہے۔

(2) اخلاق کی بنیاد رکھی گئی ہے موجودہ تجربی علوم پر مثل علم نفس، معاشیات، مدنی اور علم اہیات وغیرہ کے اور اس طریقے سے علم اخلاق خاص مناعت Science کی صورت میں آ جاتا ہے۔

(3) "اخلاق" کو عید مفید قرار دیا ہے خواہ مفید ہو شخص واحد کے لئے خواہ جماعت کے لئے۔ یہ تحویل اخلاق کے تصور کی دوسری اصطلاحوں میں ممکن کر دیتی ہے کہ اخلاقی ضوابط ایک جامع اور درست صورت میں بنائے جائیں۔

(4) آخری صورت یہ ہے کہ اخلاق عقلی بدیہی بنیاد پر قائم ہو۔ اخلاقی قانون یا ایمانی تصدیقات ایک اصلی پیدائشی وحیفہ ذہن انسانی کا ہے۔ انسان کے ذہن میں اخلاقی قوانین ودیعت رکھے گئے ہیں جن کا مرجع کانفس Coscience یا ایمان ہے۔ لہذا اخلاقی بے نیاز ہے۔ تجربی نظریات سے جن میں ہمیشہ تغیر ہوا کرتا ہے۔ اخلاقی قوانین کبھی نہیں بدلتے۔

یہ چاروں نقطہ نظر ایک دوسرے سے فکر کے استزاعیات کے اعتبار سے جدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن جب ان کو ایمان، اشیاء میں ملاحظہ کریں (یعنی واقعات میں دیکھیں) تو معلوم ہوگا کہ سب ایک دوسرے سے ملے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ اور ایک سے دوسرے کی تشکیل ہوتی ہے۔ مثلاً اخلاق کا مستقل ہونا مذہب اور مابعد الطبیعات سے اس سے ثابت ہوتا ہے بالواسطہ اور اتصال سے جو اس کو بعض اثباتی یا واقعات مناعتوں سے یا عقلی طریقہ بحث وغیرہ سے ہے۔ لیکن کوئی عقلی ضرورت نہیں ہے کہ مختلف آراء کی خاص بدین درتیب کی جائے جبکہ واقعات کے اعتبار سے اخلاق کی تاریخ سے مختلف اقسام کی ترتیبیں، ہم پہنچتی ہیں۔ پس ہم کو اپنے موجودہ مقصد کیلئے اس کی اجازت ملنا چاہئے

۔ استزاعیات سے مراد ہیں عقلی تصورات جن کو ذہن تحلیل عقلی سے پیدا کرتا ہے مثلاً انسان سے انسانیت یا ملک سے ملکیت وغیرہ۔ 12ء

۔ ایمان اشیاء سے واقعی اشیاء جس طرح عالم میں موجود ہیں مراد ہیں۔ 12ء

کہ زمانہ متاخرین میں جو کام اخلاق کی تدوین کیلئے ہوا ہے اس کی تہہ میں کون سے خاص تصورات ہیں تاکہ ہم ان کو بیان کر دیں۔ (موجودہ مقصد مصنف کا یہ ہے کہ متاخرین سے جو جس رائے کے نمائندے ہوں ان کو جدا جدا بیان کریں) فلسفہ کی تاریخ لکھنے والے کا یہی اصل مقصد ہوا کرتا ہے۔ (7) اولاً ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی اغراض اگر یہی فلسفہ میں بہت قوت رکھتے ہیں۔

لیکن نے اکثر موقعوں پر اپنی تصانیف میں یہ مشورہ دیا ہے کہ فلسفہ اخلاق کی مستقل بحث ہونا چاہئے۔ ہائیں نے کوشش کی ہے کہ خاص اخلاقی نظام قائم کرے۔ اس نے ابتدا کی ہے اس مفروضے سے کہ بالکل خود غرض اشخاص جو ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں ان کی کوئی جماعت نہیں ہے اور اس مفروضہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اجتماعی حیات اور امن اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جبکہ غور و فکر مشترک اغراض کی تعمیل کیلئے ہو ہر شخص کو چاہئے کہ وہ کام کرے جو کل کی بھلائی کیلئے مطلوب ہے۔ اخلاق کی ابتدا یہ ہے کہ مفید اور مضر کو غور و فکر سے دریافت کر لیں۔ لوگ اسی طریقہ سے انسان کے ارادے اور افعال کو کسی قانون کا تابع قرار دیتا ہے۔ یہی قانون علم اخلاق کا خاص موضوع ہے جو سیرت قانون کے موافق ہے وہ اخلاقی سیرت ہے اور جو اس قانون کے موافق نہیں ہے وہ غیر اخلاقی ہے۔ لوگ کے نزدیک قانون کی تین مختلف قسمیں ہیں۔ قانون الہی، قانون حکومت، قانون معاشرت یعنی رائے عامہ۔ پس تین مختلف صورتیں اخلاقی سیرت کے لئے ہونا چاہئیں۔ قانون الہی کے تحت میں جو فعل ہے یا تو وہ فریضہ ہے (یا حسن یا قلعو) یا معصیت ہے۔ قانون ریاست کے تحت میں انسان باعتبار افعال یا مجرم ہے یا بیکناہ ہے۔ قانون رائے عامہ کے تحت میں انسان نیک ہے یا بد ہے۔ شاخسری کی تعریف اخلاق (این انکوائری کن سرنگ ورچو

ایچ میرٹ ان دی کیمرٹس ٹکس آف مین ایٹ سیکر 1711ء وما بعد An enquiry concerning Virtue and merit in the characteristics of men etc., 1711 تحقیق فضیلت و لیاقت میں کسی قدر اختلاف ہے۔ قدیم اخلاق میں یہ عقائد بیان پائے جاتا ہے کہ اخلاق کو جمالیات کے ساتھ ملا دیں اور شاخسری Shaftesbury بھی اصل اخلاق قرار دیتا ہے۔ خود غرضی اور معاشرتی جذبات کی متناسب ترتیب میں۔ وہ حسن جو تناسب یا سوز و نہیت میں ہے۔ اور غیر طبعی اور بے فائدہ یعنی لغو کی عدم موجودگی میں۔ اسی کے ساتھ وہ ترکیب دیتا ہے سعادت کو ہارمونی Harmony سوز و نہیت یا حسن ترتیب کو اور بیان کرتا ہے کہ وہ صورت جس میں اخلاق پہلے پھیل ہم سے رونما ہوتا ہے وہ قیمت کی تصدیق یا جانچ ہے۔ انگریزی اخلاق سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں کا بھی ملی یا برہانی عناصر سے آزاد نہیں ہے۔

آرکدور تھو اس کارک Cudworth S. Clarke اور جے بٹر J. Butler یقین کرتے تھے کہ تمام اخلاقی تصدیقات کا مرکز پیداؤشی میلان یا فعل ہے۔ ہوم (این ایس کس سزنگ دی پرنسپلس آف ماریس 1751) اور آڈم اسمتھ (تھیوری آف مارل سیکمٹس Adamsmith Theory of moral Sentiments 1759) نہایت مفید نفسانی تحلیل اخلاقی وجدان اور تصدیق بڑی تحقیق بیان کرتے ہیں اور اسمتھ نے خصوصاً کامل طور سے مستقل وجود اور صحیح اخلاقی جواز ایسا ریاہمدردی کا ثابت کیا ہے۔ (مقصود یہ ہے کہ نیکی اور سعادت ایم روغیرہ کی ہستی نفع ذاتی کے خیال پر نہیں ہے بلکہ خود انسانی طبیعت ان کو اپنا منصب قرار دیتی ہے اور ان کو اچھا سمجھتی ہے۔)

(8) سوائے انگلستان کے باقی براعظم یورپ میں قریبی اتصال اخلاقی بحث اور مابعد الطبیعت کا نمایاں ہوتا ہے۔ صرف کہیں کہیں کم از کم اگلے دفتوں میں ہم کو اخلاق کی بحث مذہب سے اور پہلے سے سوچے ہوئے مابعد الطبیعت سے جدا کرنے کے حای تفرأتے ہیں۔ نٹل Bayle (1706) اور ہولسٹس Helventius (1771) مستقل علم اخلاق کے خاص آدمیوں میں تھے۔ جزو اعظم اخلاق کا جذبات کی عقلی ارادی تہذیب سمجھی گئی تھی۔ یہ اخلاق کی اصل مابیت مانی گئی تھی۔ اس لحاظ نظر پر دی کارٹس اسپینوزا Descartes Spinoza اور لائبنز Leibniz متعلق الفاظ ہیں۔ اگرچہ مخصوص مسائل میں ان کی راہوں میں اکثر اختلافات ہیں۔ کمال کی تعریف خاص نظری عقلی طریق پر کی گئی (دیکھو 30/5) یہ سعادت کے ساتھ ایک اخلاقی مثالیہ مانا گیا تھا۔ (یعنی سعادت اور کمال کا اکتساب اخلاق کی غایت اصلی ہے) ہم ملاحظہ کر چکے ہیں (دیکھو 3/5) کہ اس عہد میں ہدایت عموماً کلی صحت کی شرط سمجھی گئی تھی (یعنی جو مسائل عقلی اولیات سے ثابت ہوں وہ کلیہً اور ضرورہً صحیح ہیں) اس سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ کانت Kant کی کوشش کہ اخلاق کو ہدایت یا عقلی اصول سے ثابت کریں تاکہ یہ علم صناعت Science کے مرتبے پر فائز ہو۔ کانت نے صاف صاف کہا ہے بخلاف روسو کے کہ جزو اعظم طبعی عنصر فلسفہ اخلاق میں "مقولہ امر" سے ہے جو کل انسانی طبیعی میلانات کے مقابل ہوتا ہے اسی

۔ اخلاقی تصدیقات کی یہ صورت ہے چھوٹا بلاناہ ہے۔ سعادت ابھی ہے۔ یعنی کوئی اخلاقی ضابطہ جو عقلی تصدیق کی شکل میں ہو 12۔

۔ ایک حکم جو کل طبعی خواہشوں کے خلاف ارادہ کو اپنی جانب مائل کر لیتا ہے یہ اصل اخلاق ہے۔ خواہش یہ چاہتی ہے کہ دولت دنیا حاصل ہو خواہ کسی طرح ہو ایک۔ اس راہی Conscience جس کو ایمان کہتے ہیں حکم دیتا ہے کہ ہرگز ایسا نہ کرنا کی اخلاق کی اصل مابیت ہے 12۔

سے ارادہ کا رخ اخلاق کی جانب متعین ہو جاتا ہے۔ کانت کا احتجاج ایسی ہر کوشش کے مخالف ہے جس میں اخلاقی قانون کی ماہیت کسی ایسی چیز پر موقوف یا محمول کی گئی ہو مثلاً مشترک سعادت (کل انسانوں کا بھلا ہوا اور سب خوش رہیں) یا فرد واحد کو کمال حاصل ہو (کانت کے نزدیک اخلاق کی علت یہ امور نہیں ہیں جن کا ابھی تذکرہ ہوا) کیونکہ اگر کوئی تجربی نصر اخلاقی سیرت کی تعظیم کا باعث ہو تو پھر یہ تحصیل حاصل ہے کہ اخلاق کی نقل و حرکت کے شرائط کی تلاش کی جائے۔ (کیونکہ ایسی امر طبیعی اخلاق کی علت نہیں ہے گا۔) وہ کتابیں جس میں کانت نے فلسفہ اخلاق پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ کریٹک ڈر پرنسپلن در صفٹ (1788) Kritik der penktsehen Vernunft کرٹلے ٹنک ڈرور مینا فزک ڈر سٹن Grund legunz Zur Metaphysik der sitten (1785) اور مینا فزک ڈر سٹن (1797) ہیں۔ ان تصانیف میں اخلاق کو مابعد الطبیعت کی بنیاد قرار دیا ہے۔ یہ دانتہ کہ اخلاقی قانون جس کا مقتضایہ ہے کہ اس کا وقوع علی الاطلاق ہو بلا کسی قید اور شرط کے یہی صورت میں معقول ہو سکتا ہے جبکہ ارادہ کو تمام طبیعی اسباب کی مجبوریوں سے آزاد مان لیں اور فی الواقع جو اجتری پائی جاتی ہے۔ فضیلت اور عیش و راحت میں کانت کے نزدیک اس اجتری کا مقتضایہ ہے کہ کس لگن لافانی ہو اور یہ دلیل ہے خدا کے وجود کی جس کی عدالت قدرت انعام اور انقام اس تافض کو (جو نیکی اور معصیت میں اور انہدی اور راحت میں ہے) درفع دفع کر دے۔ کانت کے بعد کے حکماء نے اخلاق کو اکثر صورتوں میں نہایت اہم اور ضروری معادن علم مابعد الطبیعت کا بنادیا ہے۔ (ان کے نزدیک اخلاق مابعد الطبیعت کی اصل ہے) جے جی فلت J.G. Flebte نے اثر کے سلسلہ کو اور بھی وسیع کیا ہے۔ علم بھی ایک حد تک اخلاقی ارادے سے مشروط ہے اور حقیقت دوسری صورتوں کی ضروری مقدمہ ہے۔ ہماری اخلاقی کوششوں کا یہ کوششیں ایک ذات سے وابستہ ہیں جس کو میں (ضمیر واحد شکلم) سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ ذات اخلاق کی سمت میں سرگرم کوشش ہے۔ (سلم ڈر سٹن لبر 1798ء) -System der Sittenlehre

(9) اخلاق کو اب زمانہ متاخرین میں یہ در تک رسائی کرنے کا مرتبہ نہیں بخشا گیا۔ شیلنگ اور ہیگل Schelling and Hegel کے نزدیک بھی اس کی صرف ایک علمی مگر گاہ کی حیثیت ہے۔ یہ ایک منزل ہے سر راہ۔ عالی درجہ کے مقاصد کے لئے یہ علم خود کوئی آخری اور اعلیٰ مثال نہیں مہیا کرتا۔ ہر برٹ (آئینمین پرنسپلن فلاسفی 1808) Allgemeine proectische Philosophie نے اس کو حکمت نظری سے بالکل ہی جدا کر دیا ہے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ وصف "خلقی" کسی چیز کی اصلی ماہیت کا تعین نہیں کرتا بلکہ محض ایک محمول ہے۔

ذوقیہ تصدیق کا جس سے ہر فعل کی قدر و قیمت و یافت ہوتی ہے۔ اس قسم کی تصدیق کہ جو علم اشیاء کا ہم کو حاصل ہے اس میں کوئی اضافہ نہیں کرتی ایسی تصدیق اشیاء کے متعلق ہمارے ذاتی اعتماد کا اعتبار ہے۔ پس کسی چیز کی قدر و قیمت پر حکم لگانا اس کی تفریع ہے کہ ہمارے پاس کوئی معیار مقابلہ کا موجود ہے۔ یہ معیار تصورات (خمسہ 5) (1) باطنی آزادی (2) کمال (3) فیاضی (4) عدالت (5) معاوضہ کا بخشا ہوا ہے۔ یہ پانچوں تصورات ذوقی یا فطرت سلبر کے اصلی اور مستقل تصدیقات ہیں۔ شاپنہار (ڈاکٹر ہیدن گریٹ پر اہلم ڈرہٹک

طبع Schopenhauer : Die beiden Grund probleme der Ethik دوم 1866) نے کانت کی پیروی کی ہے۔ آزادی کو بطور اصول موضوعہ کے تسلیم کر لیا ہے لیکن اس کو مشروط کرتا ہے سیرت کی پیدائش کے پہلے مرحلوں تک جو شخص واحد کے آزادی کی خصوصیت ہے (یعنی ابتدائی حال میں انسان آزادانہ مسلک پر کچھ دور تک چلتا ہے پھر مذہب، رسم و رواج وغیرہ کی زنجیروں میں مقید ہو جاتا ہے اور آزادی تشریف لے جاتی ہے۔) مگر انہیں اس نے کانت کی اس رائے کو قبول نہیں کیا کہ قانون اخلاق کا مفہوم بالکل صوری ہے (یعنی مادی نہیں ہے جو کسی خاص واقعے پر انحصار رکھتا ہو) اور اپنے مابعدی فلسفہ کے موافق ہمدردی کو سب سے بڑھی ہوئی اخلاقی انگ کا ہر کرتا ہے۔ شیرماخو Schleimacher نے اخلاق پر کتاب (گریٹ لیٹن ایچ کریک ڈر بشر کن سٹن لہر 1803) Grund linien einer Kritik der bis herigen Sittinlehre 1803 تحریر کی۔ اس تصنیف میں نظریہ خیرات یعنی نیکیاں فعلات فرائض کا بیان کیا گیا ہے اور ہر ایک اپنے طریق میں کل اخلاقی مناسبت کی تصریح ہے۔ اس چند سال کی مدت میں جب سے شصت سالہ سرگرمی سمیت علم کی فی الجملہ سرد ہو گئی ہے اخلاقی میدان میں بہت کارگزاریاں ہوئی ہیں۔ ایک کثیر تعداد عمدہ اور مفید کتابوں کی شائع ہوئی ہے۔ ان میں سے چند کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اخلاق کی بنیاد کی مضبوطی کیلئے بڑی محنت ہوئی ہے اور بعض خاص مناسبتوں کی تحقیقات میں جدید واقعات کا انکشاف ہوا ہے جن کو اخلاق سے تعلق ہے۔

۔ دنیا میں اکثر دیکھا جاتا ہے کہ نیک آدمی مصائب اور آلام میں جھکا رہے ہیں اور بدکردار لیکن کرتے ہیں بظاہر یا ایک قدرتی ہے کا وہ یہ چاہتا ہے کہ نیک ہمیشہ خوش رہیں اور بد مصیبت، بھگتیں۔ یہ واقعات نفس کی لافانیست پر دلالت کرتے ہیں تاکہ نیک اس عالم میں اپنی نیکی کا ثمرہ حاصل کریں اور بد چال ہی بدی کی سزا پائیں اور نیک اور بد میں مساوات قائم نہ ہوگی 12ء۔

۔ غالب نے اس مضمون کو جب شاعرانہ انداز سے بیان کیا ہے۔

دائے گہر اتر انصاف بھڑکے نہ ہو اب تک تو یہ توقع ہے وہاں ہو جائے گا 12ء

پہلی نکل اکانوی (معاشیات) سوشالوجی (علم معاشرت) سائیکالوجی (علم نفس نفسیات) وغیرہ میں ہم متعدد ذیل کتابوں کا ذکر کر سکتے ہیں۔

(ای دن ہارٹ مان فینا سٹالوجی ولس سٹی فن یو سٹشس 1879ء) E. Von Hartmann Phenomenologie der Sittchen Bewusstseins طبع جانی جس کا عنوان ڈاس سٹی فن یو سین 1886ء Das sittliche Bewusstsein 'اچھہ اینسز پر نیلس آف اٹھس 1879-93ء 'Principles of Ethics' ڈیوڈ وٹ لے ایٹک W. Wundt Ethik طبع جانی 1892ء ترجمہ ہو رہا ہے۔ ایف پالسن سٹم ور ایٹک F. Paulsen System der Ethik '2 جلد طبع سوم 1893ء جی سیل این لے ٹک ان دائی مارل وین خافت G. Simmel Einleitung in die Moral Wissenchart '2 جلد 1892-93ء اچھہ ٹوک وی میٹھس آف اٹھس H. Sidgwick the Methods of Ethics 'طبع سوم 1884ء تین کائل قدر اخلاق کی تاریخوں کا بھی یہاں ذکر کر سکتے ہیں۔

ٹی زیگلر سٹی ور ایٹک اول و دائی ایٹک ور گرٹن اٹھ و سٹ 1881ء T. Ziegler, 'Die Ethik der Geschichte der Ethik 1 دوم و دائی کر سٹلی ایٹک Die Ethik der Griechen und Romer 181 II Di Christliche Ethik بعد نظر جانی 1892ء۔

ایف جودل سٹس ور ایٹک ان ورنیورن فلاسفی F. Jodi Geschichte der Ethik in die neueren Philosophin '2 جلد 1882-89ء (اچھہ ج وک اوٹ لائٹس آف وی ہسٹری آف ایٹک H. Sidgwick, Outlines of Ethicks طبع دوم 1888ء)

~ کہہ ماکھی بکلی مذہب کو فلسفہ اخلاق مع اپنے تئیں شعبوں اخلاق تدبیر منزل اور واسطہ مان کے حکمت عملی ہے جو حکمت نظری کے تین شعبوں سے بالکل علیحدہ یعنی علم طبیعات جس کو فلسفہ ادنیٰ کہتے تھے اور ریاضیات یا حکمت طبیعی جس کو فلسفہ واسطہ اور بعد طبیعات جس میں علم امور عامہ اور انبیات اور نظری حصہ علم نفس کا داخل تھا فلسفہ ادنیٰ یا عقلی بھی جاتی تھی 12ء۔

~ ادنیٰ عقیدتی سے مراد ہے فطرت سلیم کا حکم بھی فعل کے باب میں کہ وہ فعل اخلاق کا کیا قدر و قیمت رکھتا ہے۔ 12ء۔

~ یعنی اشیاء کو ہم سے کیا تعلق ہے اور ہم کو ان سے کیا واسطہ ہے 12ء۔

10- یہ مختصر بیان تاریخی مسلک کا اخلاقی عقلیات میں اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ حکمائے اخلاقی میں بہت اختلاف ہے۔ فلسفہ کی تعلیمات میں سرائے باہدہ لطیفیات کے اور کسی تعلیم کے اس قدر فرق ہے اور مذہب نہیں پیدا ہوئے جس قدر اخلاق کے فلسفہ میں ہوئے۔ اصطلاحات مثل عقلیت ~ *Endoemonium—System of Ethics facing moral obligation on tendency of action to produce happiness.* بصیرت سعادت ارتقاءیت وغیرہ یہ جملہ اختلافات نظریات اخلاقی کا اختلاف ہے خواہ اس نظر سے کہ مرکز اخلاقی احکام کا کیا ہے یا اخلاقی سیرت کی غرض یا انجام کیا ہے یا یہ کہ اخلاقی افعال کا محرک کون ہوتا ہے۔ (ان جملہ مسائل میں اختلاف ہے۔ اس عدم اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائی اصول میں جیسا کہ قانون فلسفہ کی تاریخ سے ثابت ہے یہ اختلاف ان تفسیرات پر موقوف تھا جو کہ ہمیشہ ہوتے رہتے ہیں۔ اخلاقی خیالات میں اور اخلاقی تصدیقات میں بھی۔ جس فعل کو آج ہم اخلاقی فعل تصور کرتے ہیں نیک فعل اور قابل قدر مانتے ہیں ممکن ہے کہ قدیم زمانے میں ان کا اور ہی کچھ نام ہو یا وہ افعال انسانی ارادے کے خیر سے مجبور سمجھے جاتے ہوں۔ یہ اختلاف رائے پر موقوف نہیں ہیں بلکہ ہر زمانے کے ہر لمحے میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ اب کے دریافت کرنے کے لئے چاہئے کہ ہم اپنے آس پاس نظر کریں (اپنے ماحول کا مشاہدہ کریں) مختلف اشخاص کے تھوڑے سے امتحان کے بعد یا اس سے بھی بہتر ہے کہ مختلف اخلاقی معاشروں کا مشاہدہ کریں۔ اس مختصر امتحان سے بھی بنیادی فرق اخلاقی احکام یا تصدیقات میں نمایاں ہو جائیں گے۔ یہ مشکوکیت اخلاقی کی اصل باہیت میں صرف اخلاقی مواد تک چلتی ہے کوئی شخص اس پر تنازع نہیں کرتا کہ خواہشیں قوانین ہر قسم کے ضابطے انسان کی اخلاقی سیرت میں جائز ہیں ہیں۔ یعنی کوئی اس کا منکر نہیں ہے کوئی خاص مواد نہیں بلکہ قانون یا ضابطے کی صورت میں وہ چیز ہے جو کلی جواز اخلاقی سلاط میں رکھتی ہے۔ قانون کس رخ پر جاتا ہے کون سے مواد سے اس کا عرف (اخلاقی صورت) منسلک ہے یا خاص خاص دھنوں کی ضرورتوں پر موقوف ہے۔ ان کے رد میں ردواج پر اس زمانے کی عقل آرائی پر ایسی حالتوں میں کوئی نظام اخلاق جس میں عام امکان کے پیدا کرنے اور ایسے عمل غالب کے ساتھ واحد امکان کلیات کے تعین کرنے سے مجبور کرنا ممکن نہیں

عقلیت جو کام ہمارا عقل کے مطابق ہوں وہ از روئے اخلاق اچھے کام ہیں۔ بصیرت ہم کو چشم بصیرت سے اخلاقی کاموں کی خوبی معلوم ہوتی ہے۔ مذہب سعادت اخلاقی فعل یعنی ہوتا ہے ایسے رجحان پر جس سے سعادت حاصل ہوا۔ یہ تقاضا ہے اخلاقی کردار کے رفتہ رفتہ ہے ہمارے دلوں سے گزر کے اس مرتبہ تک ترقی کی ہے اور آئندہ اور بھی ترقی ہوتی رہے گی 12ء۔

ہے اور ایسا نظام جو ان شرائط سے مشروط ہو وہ مستقل اور دائمی نہیں ہو سکتا (زمانے کی ترقی کے ساتھ اس کا تئیر لازمی ہے) فلسفہ قانون اور معاشیات کے علم کا بھی حصہ یہی حال ہے اس کے مواد کا تعین بھی ہر زمانے کی ترقی اور تکمیل پر منحصر ہے۔ عدالت کا مفہوم اور مجموعہ قاضین جس درجہ تکمیل پر پہنچے ہوں اور اس وقت معاش اور مصارفِ ملکی کی جو حالت ہو۔ پس اگر اخلاق بھی مثل ان دونوں علموں کے ایک تجربہ سے علم بنانا ہو تو چاہئے کہ انسانی سیرت کے متعلق وسیع نظر ہو اور متعدد واقعات کی فراہمی کی گئی ہو۔ اس قسم کی بحثیں کہ اخلاقی ارادہ اور افعال کی ماہیت امکانی ہے یا ضروری ہے اس کو نقصان پہنچائیں گی اور وہ اپنے اصلی مقصد سے دور ہو جائے گا اور غلط راستے پر چل نکلے گا۔ اس کا اصل مقصد اپنے زمانہ کی اخلاقی تکمیل ہے ان بحثوں میں اس کا وقت ضائع ہوگا اور کسی کو اس کی طرف توجہ نہ ہوگی۔ یہ اخلاقی بات ہے کہ بحثی اخلاق سے عام دلچسپی پیدا ہو جائے۔

11۔ پس خاص کام جو علمی (سائنٹفک) اخلاق کے سپرد ہونا چاہئے علم اخلاق کو ایک علیحدہ شعبہ سمجھ کے وہ فراہمی اور تحلیل اخلاقی رائے کی ہے جو اس کے زمانے میں شائع ہوں۔ ہم اس مقام پر ہر برت کی اس رائے سے پر اتفاق رکھتے ہیں وہ کہتا ہے کہ وہ صورت جس میں اخلاق پہلے پائل ہمارے سامنے پیش ہوتا ہے۔ وہ بعض تصدیقات میں جو ہمارے ارادے اور افعال کی قدر و قیمت پر حکم لگاتے ہیں ان تصدیقات کی دو صورتیں ہوتی ہیں جو دو عنوانوں کے مطابقت ہیں۔ (1) وصف (2) قوت ارادے کی جس پر حکم لگایا گیا ہے۔ الفاظ نیک اور بد وصف کے متعلق کہے جاتے ہیں۔ الفاظ ثواب اور خطا یا جرم خوف سے تعلق رکھتے ہیں۔ چونکہ ہر قرار اور قوت (شدت) کی اس کی فرغ ہے کہ اخلاقی وصف موجود ہو جس کی قوت زیر بحث ہے لہذا ارادہ اور قوت ارادی کی قدر شناسی کے ساتھ ہے ایک اندازہ ارادے کے وصف کا لگا ہوا ہے یعنی قوت ارادی کی قدر شناسی کو یا ارادے کے وصف کی قدر شناسی ہے۔ اسی سے وہی افعال قائل متاثر ہیں جو نیکوں کے افعال ہیں یا نیک افعال ہیں وہی ثواب کے کام ہیں اور بدوں ہی کے افعال مجرمانہ یا جرم ہیں۔

یہ ایک ایسا قضیہ ہے جس کی سچائی کے لئے لازم نہیں کہ ہم نیک اور بد کے اضافی ہونے کو بھول جائیں۔ (یہ مسلم ہے کہ ہمارے افعال نسبتاً نیک اور بد ہوتے ہیں خیر محض اور شر مطلق کا وجود عالم میں موجود نہیں ہے)۔ ایسے سادے سامان کے ہاتھ آنے کے بعد جن کا ذکر ہوا اب صاحب اخلاق کو چاہئے مختلف اشخاص کے اخلاقی احکام یا مقولوں یا دلیلوں کو فراہم کرنے سے یہ اشخاص مختلف گروہوں اور پیشوں اور حرفوں کے ہوں۔ خلاصہ یہ ہے کہ معاشرے کے ہر طبقے کے

حیالات اور معتقدات جمع کئے جائیں اس مجموعہ پر غور کریں اور یہ دیکھیں کہ کیا کوئی انحصاری قانون جو اکثر صورتوں پر جاری ہو سکتے ہیں موجود ہیں جب یہ ہو جائے تو حقیقی امید کامیاب نتائج کی ہو سکتی ہے تاکہ ایسی تجویزیں کی جائیں جن سے اخلاقی شعور کو ترقی ہو یا کمال حاصل ہو۔ صرف اسی طریقے سے یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ علم اخلاق کا واقعی اتصال کسی قوم کی حیات سے ہو جائے جو قوم ترقی کی طرف قدم بڑھا رہی ہو۔ علم نفس یا معاشیات یا علم معاشرت یا کسی خاص مناعت پر مہرور کرنے سے علم اخلاق کیلئے صحیح تعلیم کے مرتبے پر فائز نہیں ہو سکتا بلکہ چاہئے کہ واقعات پر عمارت کھڑی کی جائے جن واقعات کو خصوصیت ہے اخلاق سے جو علم اخلاق کے طریقے اور اسلوب کے تحت میں آسکتے ہیں۔ تحلیل اخلاقی شعور کی جو کوئی نذر موجود ہو اور پھر اس کے احکام کو ناقض اور بے ترجیحی سے صاف و پاک کرنا یہ کام تجربی اخلاق کے لئے مخصوص ہیں۔ یہ علم ضابطہ پیدا کرتا ہے یہ صفت اس کی دوسرے مسئلہ کی ماہیت سے یقینی ہوتی جاتی ہے۔ ہم کو اس وقت اس امر کے طے کرنے کی حاجت نہیں کہ کیا تجربی اخلاق فلسفیانہ اخلاق کے پہلو بہ پہلو ممکن بھی ہے یا نہیں؟ یہ سوال کبھی نہیں پیدا کیا گیا۔ اور یہ ایک جدا گانہ امر ہمیشہ رہے گا۔

(12) فلسفہ قانون بہت ہی مختصر بیان چاہتا ہے۔ ابتداء یہ ایک حقیقی جز اخلاق کا تھا اور اب بھی فلسفہ اخلاق کے ایک نمبر کی حیثیت رکھتا ہے۔ عدالت اور اخلاق دو جدا گانہ امر ہیں۔ عدالت کا اظہار بذریعہ مقررہ قوانین کے ہوتا ہے سلطنت کی طرف سے جس کا اعلان کیا جاتا ہے اور سلطنت ہی اس کو حکماً جاری کرتی ہے۔ یہ مناعتیں عدالت سے تعلق رکھتی ہیں وہ رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتی ہیں۔ ایک اور وجہ اس تفاوت کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ مناعت جس کو عدالت سے رابطہ ہے وہ منقسم ہو جاتی ہے۔ فلسفہ قانون میں اور ایک خاص مناعت میں جو متحدہ العہد قانون سے بحث کرتی ہے اخلاق کے ساتھ اس کو کوئی علم چسپاں نہیں ہے۔ فلسفہ قانون کو مناعت قانون سے جدا کرنا گروتیوس (Grotius) (1965) کا کام تھا۔ مناعت قانون کو تعلق ہے قانون جنوں یعنی انسانی قانون سے اور فلسفہ قانون کو قانون فطرت سے یعنی قانون کے معقولات یا ماہیت سے۔ گروتیوس کے زمانے سے مسلسل یہ کوشش جاری رہی کہ اولیات کے ذریعہ سے طبعی بنیادی یا حقیقی وجوہ قانون کے استخراج کئے جائیں جو مقنن کی مرضی سے بے نیاز ہوں (یعنی جس کی بنیاد محض عقل پر ہوانسانی ارادے کو اس کی ایجاد میں دخل نہ ہو)۔ کانٹ نے ایک

یہ انحصاری قانون سے مراد ہے اپنے علم سے جو مختلف اور متحدہ صورتوں پر جاری ہو سکیں اور ان کا اجر یکساں طریقے سے ہو۔ یہ صحت منظر ہے 12ء۔

خط فاصل درمیان اخلاقیات اور قانونیت کے سمجھ دیا ہے۔ قانونیت کی یہ تعریف ہے کہ وہ قانون کے احکام کی خارجی قبول ہے۔ فلسفہ قانون پر کے خیرالیف کراس (K. Chr. F., 1832) Krause کی تصنیف کا کچھ نہ کچھ اثر پڑا۔ جس کے شاگرد اچھا اہرین نے اپنی ضخیم اور مدون تصنیف نیزشت اوڈر فلاسوفس دلس رخت ایڈز ڈس اثنا Philosophie des Rechts und des Staates طبع ششم 2 جلد سے بڑی شہرت حاصل کی۔ اسی سلسلے میں ہم فرطلن برگ نیچر رخت آف ڈیم کرطی اور رختک طبع دوم 1868 کو بھی بیان کر سکتے ہیں۔

W. Schuppe Grunzuge der Ethik and Rechtsphilosophie 1881

A. Lasso System der Rechtsphilosophie 1882

R. von Ihering der Zweek in Recht 2 Editron Vols 1884-86

R. wallaschek Studien Zur Rechtsphdosophie 1889

K. Bergbohm Jurus prudenz and Rechtsphilosophie 1391

کتاب مذکور میں فطری قانون کے مسئلہ پر بڑی شدت سے حملہ کیا گیا ہے اور فلسفہ قانون کی یہ تعریف کی گئی ہے۔ فلسفہ اثباتی یا واقعی مرہبہ حال قانون

Lorimer Institute of Law 1880

R. Sir H. Maine Ancient Law 11th Ed 1888

J. H. Stirling Lectures on the Philosophy of Law 1873.

(13) اصطلاحات کے برے استعمال سے حقیقی مسئلہ فلسفہ قانون مونا تاریک ہو گیا ہے۔ یہ ایک رسمی ہو گئی ہے کہ فلسفہ قانون کا مقابلہ کرتے ہیں۔ مناحت قانون سے جس سے ہم کو یہ دھوکا ہوتا ہے کہ قانونی واقعات کے حعلق فلسفہ میں قانون کی مناحت سے کچھ زیادہ یا بہتر بیان ہوگا جبکہ واقعات ہمارے سامنے بحث کے لئے پیش ہوں یا یہ کہ فلسفہ اپنے موضوع بحث کے لئے کوئی خاص قانون رکھتا ہے۔ وہ قانون جو (جو رپر دونس) اصول قانون سے جدا ہوگا۔ یعنی وضعی قانون سے جس کو انسان نے جاری کیا ہے اور انسانی قرارداد پر اس کی بنیاد ہے۔ درحقیقت اس میں شک نہیں ہے کہ مسئلہ فلسفہ قانون کا مشابہ ہونا چاہئے۔ فلسفہ فطرت کے مسئلہ سے (دیکھو ف 717) فلسفہ میں برہ مستقیم قانون کے واقعات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس میں محض بنیادی اصولوں سے بحث کی جاتی ہے جو اس علم کے مقدمات ہیں اور وہ عام نظریات وہ ہیں خاص خاص

علوم میں بتدریج جن کا انکشاف ہوا ہے یعنی وہ علوم جو اس بحث سے رہا رکھتے ہیں۔ قانون فلسفہ کے ساتھ عینہً وہی مناسبت رکھتا ہے جو کہ قانون (ضابطہ کلیہ) کو علم (سائنس) سے ہے۔ اسی علم میں داخل ہے نہ صرف تدوین اور تہذیب موجودہ قوانین کی بلکہ وہ جس کو عام نظریہ قانون کہتے ہیں یعنی اصول قانون یا قضا علی Comparative Juris prudenece میں ہم ان مسائل کو بیان کریں گے۔ فلسفہ قانون میں جن کا سامنا ہوتا ہے ویسے ہی خطوط پر جن کی پیروی فلسفہ فطرت میں اور فلسفہ نفس میں کی جاتی ہے۔ (دیکھو صفحہ 817) یہ شمار میں تین ہیں۔

(14) 1- چاہے کہ فلسفہ قانون میں امور عامہ اور منطقی مقدمات کی جانچ کی جائے یہ مقدمات (سائنس) یا مناعت قانون کے ہیں۔ اس سے متعلق ہیں وہ تصورات جن کا مفہوم عمومیت رکھتا ہے جو اصول قانون کی خاص حدود سے باہر کارآمد ہیں۔ لہذا کسی خاص مناعت میں ان کی تعریف مناسب نہیں ہے۔ ایسے مفہام جیسے فعل نیت ارادہ اقدام (کوشش) اتفاق طبیعت قانون حریت (آزادی) وغیرہ یہ سب عام اصطلاحات ہیں جو اصول قانون کے باور اور مناعتوں میں مستعمل ہیں۔ اسی مقام سے تعلق ہے عمل درآمد یا کارروائی کی حلقی جانچ کو جو کہ خاص اسلوب ہے قانون کے سائنس (مناعت) کا Positive Law

(14) 2- فلسفہ قانون میں چاہئے کہ اختیار کی جائے۔ انتقادی بحث ایسے بنیادی خیالات کی جن کا اظہار مناعت ہذا میں ہوتا ہے یعنی وہ تصورات جو سوائے اصول قانون کے اور کسی علم میں کارآمد نہیں ہوتے۔ اول نظر میں اسی سے تعلق رکھتا ہے عدالت کا تصور۔ اس اصطلاح کی متعدد اور مختلف تفریخیں ملائے قانون نے بیان کی ہیں۔ اس زمانے میں بھی اور گزشتہ عہد میں بھی چاہئے کہ ان واقعات کا انتقادی امتحان کیا جائے جن سے یہ تصور پیدا ہوا ہے اس کے بعد ذکر کے قابل ہیں تصورات تقدیر ذمہ داری شخص قانونی جائیداد قبضہ وغیرہ۔ یہاں بھی ہم مختلف رائیں پاتے ہیں جنہیں کم و بیش اصلی اختلاف فرقوں کے یا صحیح نظر کے اعتبار سے موجود ہے۔

(14) 3- بالآخر چاہئے کہ فلسفہ قانون میں علوم اصول قانون کے عام نظریات کی جانچ کی جائے۔ بہت ہی دشوار ہے کہ کوئی صحیح خط فاصل درمیان ان دونوں گزشتہ مسئلوں کے کھینچا جائے۔ کیونکہ متعدد بنیادی خیالات جو عنوان (2) میں مذکور ہیں عام نظریات کی بنیاد ٹھہرائے گئے ہیں۔ مثلاً تقدیر کے مفہوم اور غرض کے باب میں بہت اختلاف رائے ہے۔ مثلاً نظریہ مزاحمت یا منع جرم یعنی جرائم کارو کنا (2) نظریہ اصلاح یعنی سزا اس لئے دی جاتی ہے تاکہ انسانوں

کے افعال درست ہو جائیں (3) نظریہ مکافات و ثمرہ۔ (اسی طرح عدالت کی اصل کے بارے میں تنازع ہے اور مختلف قانونی فرقوں نے خاص نظریات کی صورت میں مختلف جواب اس مسئلہ کے دیئے ہیں۔ مجملہ دو اس زمانے تک ثابت و قائم رہے۔ یہ نظریہ کہ عدالت ایک اصلی استعداد یا ضرورت سے شخص قائل کے منسوب ہو سکتی ہے اور شاید اس کی آزاد شخصیت کے تصور سے اس کا استخراج ہو سکتا ہے اور اس کے خلاف وہ نظریہ جس میں کہ بیٹھ اور ہر جگہ عدالت سے مراد ہے مجموعہ احکام یا ضوابط انسانی سیرت کے کسی نہ کسی قسم کا تسلط (حکومت) جن کی حمایت کرتا ہے یعنی حاکم عرف یا شارع اور عدالت کے سمجھنے یا تعریف کرنے کے لئے چاہئے کہ تاریخ اور تجربے پر نظر ڈالیں نہ کہ مطلقون عقلیات یا خالص نظری دلیلوں پر۔

نوٹ : ہم اس موقع پر چند الفاظ علم و تعلیم پر کہنا چاہتے ہیں۔ آج کل یہ عادت جاری ہے کہ علم تعلیم کو فلسفیانہ تعلیمات کے دائرے سے خارج کر دیتے ہیں حالانکہ اس علم کے مضامین کو تاریخ اور واقعات دونوں حیثیتوں سے فلسفہ کے مضامین سے قریبی تعلق ہے۔

ہربرٹ (انجمنین پیدا کو جگ 1806ء) (Allgemeine Padagogik) جس کے مسائل علم تعلیم پر اب تک جاری ہیں کم از کم جرمنی میں۔ مصنف موصوف نے یہ چاہا تھا کہ علم تعلیم کو اخلاق اور علم نفس عملی بنادے اخلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصد اعلیٰ تعلیم کا اس کی غایت و غرض کو دریافت کیا جاتا ہے اور علم نفس سے وہ طریقے مہیا کئے جاتے ہیں جن سے یہ غرض حاصل ہو۔ یہ سچ فکر اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جبکہ اخلاقی اغراض کو مطلقاً فوقیت دیں اور جمالیات اور عقلیات کی ضرورتوں کو اس کے ماتحت کر دیں۔ اور ایسا بھی کریں تو بھی بمشکل درست ہوگا کہ علم تعلیم کو جس کا صرف یہ مقصد نہیں ہے کہ نظریہ تعلیم ہو بلکہ نظریہ تربیت اور علمی اخلاق کے نظریہ بھی پیدا کرے۔ تربیت کی غرض یا منزل اقصیٰ کو بہت گھما بھرا کر اخلاقی مسائل اور تعریضات کے دائرے میں لائے جاتے ہیں۔ دوسری جانب رابطہ علم تعلیم اور علم نفس کا متنازعہ فیہ نہیں ہے طریقہ عمل تعلیم (سیکینے) اور طریق عمل تربیت (سکھانے) کا سیرت کی تکمیل اور تعلیم کا کام دونوں یکساں طور سے غیر محقول ہیں جب تک علم نفس کے نقطہ نظر سے ان پر غور نہ ہو۔ اور اس کی بڑی آرزو یہ ہونا چاہئے کہ تقریبی رابطہ دونوں تعلیموں کے درمیان سرانجاماں لیا جائے اس طرح کہ علم اپنے آپ کو علم نفس کی روز افزوں ترقی کے ساتھ ملاتا خیر ہم آہنگ کر لے۔ ہربرٹ کی علم تعلیم کی عظمت جواب بھی جاری ہے ہم کو اس کی جرأت نہیں دلاتی کہ اس قسم کے نتیجہ کی جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے ہم معترعب امید کر سکیں۔

جمالیات

جمالیات بھی مثل علم اخلاق کے بعض واقعات کی تحقیق سے متعلق ہے یہ کوئی انتقادی خیر کسی خاص مناعت (سائنس) کا نہیں ہے خواہ وہ فنون کی تاریخ ہو جیسا کہ دکتر Vischer کا اعتقاد تھا یا کوئی اور مناعت۔ متاخرین کے جمالیات کی اور اخلاق کی بھی فرض یہ ہے کہ وہ اثباتی مناعت ہو جائے دو قسمیں واقعات کی ہیں جن سے اس کی ابتدا اور براہ مستقیم کام پڑتا ہے۔ وہ جمالی تصدیقات خوشی اور ناخوشی کے متعلق اور فن اور فن سے جو مصنوعات پیدا ہوں۔ قدیم فلسفہ میں ان کے درمیان فرق نہایت صاف طور سے موجود ہے۔ افلاطون، فلوطینس، لانگینس Longinus Plotinus کو تصورات جمالی اور عظمت کی جانب بہت التفات تھا یعنی مواد علم جمالی کی تصدیقات کی طرف۔ ارسطو طالیس کی خواہش تھی کہ مصنوعات حسن پر کوئی مضمون تحریر کرے لہذا اس نے نظریہ شعر کو تحریر کیا خصوصاً (طرافودیا) Tragedy پر توجہ مہذول کی افلاطون کی رائے جمالیات پر زیادہ تر کتاب فیدرس سمپوزیم اور فلپس Phaedrus Symposium میں بیان ہوئی ہے۔ بلوطینس نے جمالی مسائل سے کتاب اپنی ادس Philebus کے پہلے اور پانچویں جز میں بحث کی ہے اور ارسطو طالیس نے کتاب اشعر Poetics میں خاص طور سے بحث کی ہے۔ اس میں شک ہے کہ آیا لاگیس کتاب پیری ایو پوس کا مصنف ہے یا نہیں ہے۔ ان سب کتابوں میں بہر طور فلسفہ جمالی کو اس عہد میں بھی اخلاق اور مابعد الطبیعات سے غلط کر دیا تھا۔ اور یہ تحریریں تجربی سادگی سے دور جا پڑی ہیں اور زمانہ وسطیٰ میں بلکہ زمانہ متاخرین میں بھی اس علم کے نظریات کا یہی حال ہے۔ فلسفیانہ مذاق پایا جاتا ہے بعض مثالیات کے ثبوت میں وہ مثالیات جن کو فن کے مصنوعات نے پیدا کیا ہے اور عام مفروضات سے جن کا تعلق ہے حسن و جمال کے آثار سے جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔ اسی زمانے میں بعض مصنف خصوصاً انگلستان میں مثل شافسری برک ہوم کے نفسی تحقیق میں جمالی

۔ مثل دھارم دھرمات و عمارات وغیرہ کے 12ء

۔ یہ کتابیں افلاطون کی تصانیف سے ہیں 12ء

جذبات کے ترقی دینے کیلئے بہت کچھ کام کیا گیا ہے اور جمالیات کی قدر شنای کو ترقی دینے کیلئے بھی۔ ہوم اصول تنقید (1762 اور مابعد) تنقید کا کتاب کے جو جمالیات پر ہے ان تحریرات سے پیش بہاغات اس علم کو ملتی ہے جو افکار ہویں صدی میں اس مناعت پر لکھی گئی ہیں۔

(2) فلسفہ فنون ایک قسم کی تجربی مناعت نسبتاً قدیم عہد میں ہو جاتی ہے جیسا کہ عقلاً مفہوم ہوتا ہے۔ یہ نام بعض وجوہ سے خود ارسطو طالیس کی (فوطیعی) Poetics مناعت شعر پر چسپاں ہو سکتا ہے۔ اسی طرح لی ڈارڈو دی ڈنائی Cinci Tesnardo کے رسالہ، جو فن تصور پر ہے فن پوٹیکلی Poétique این ڈی ری لیڈ Boileau (1711) دی ریفلیکشنس کریٹک سوز لا پو، می لاچین ٹراٹ لا میڈرک Reflexions critique sar la poesie خیالات شعر اور تصویر اور موسیقی پر (1719 اور مابعد) مصنف ہے۔ لی ڈیوبس J.B. Dubos، دیگر وغیرہ۔

جمالیات کوئی جامع تعلیم سالہائے 58-1750 نہ ہوئی تھی جبکہ الگو ٹر کوٹلیب ہامگارٹن Alexandra Gottlieb Baumgarten (1714-1762) اپنی کتاب جمالیات Aesthetica دو جلدوں میں شائع کی۔ اس کتاب کا مقصد یہ تھا کہ ولف Chr. Wolff کے نظام فلسفہ میں جو رخنہ تھا وہ بھر دیا جائے۔ ولف نے علم کی اعلیٰ اور ادنیٰ قوتوں کا تقابل کیا اور منطوق کی یہ تعریف کی کہ یہ مناعت علم کی اعلیٰ قوتوں سے تعلق رکھتی ہے۔ کوئی مناعت بمقابلہ اعلیٰ کے ادنیٰ قوت کے متعلق موجود نہ تھی۔ اس علم میں جو محسوسات سے حاصل ہوتا ہے اور یہ کتاب جمالیات جدید پر اس نقصان کے پورا کرنے کے لئے لکھی گئی تھی۔ کمال علم اعلیٰ کا یہ ہے کہ حقیقت کا علم ہو اور خیالات میں جلا اور صفائی پیدا ہو۔ ادنیٰ علم پر تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ ہامگارٹن نے ادنیٰ درجے کے علم کے لئے کمال کو جمال میں پایا (یعنی مقام نظر لائیکھو بھی دکھا چکا تھا)۔ علم محسوسات کی تحصیل سن میں پائی گئی ٹیک اسی طرح جس طرح حقیقت عقل کا کمال ہے۔ دو مسائل جو نظری جمالیات سے منسوب ہیں جس کو ہامگارٹن فلسفہ ولف کے مذاق کے موافق فلسفہ کی تقسیم میں علیحدہ کر دیتا ہے۔ عملی جمالیات سے تعداد میں 3 ہیں۔

(1) یہ بتانا ہے کہ کون سے اجزا علم محسوسات کے خوبصورت ہیں تاکہ حسن کے در یافت کرنے میں ان سے مدد ملے۔ اس جز جمالیات کو پوٹریٹک Heuristics کہتے ہیں۔

- (2) یہ بتانا چاہئے کہ کون سی ترتیبیں ان خوبصورت اجزاء کی خوبصورت ہیں۔ لہذا ان کو مشاہدہ کرنا چاہئے یہ شعبہ سالیب-سمتہ المنطقی Methodology ہے۔
- (3) یہ سوال کرتا ہے کہ جو اجزاء خوبصورت ہیں اور خوبی سے ان کی ترتیب ہوئی ہے کس طرح خوبی سے ظاہر کئے جاسکتے ہیں اس تحقیق کو سی می اوٹکس Semeiotics حسن اظہار یا حسن تحقیق کہتے ہیں۔

ہارگارٹن نے خود صرف پہلے شعبہ سے اس نظری جہالیات کے بحث کی ہے۔ اس کے شاگرد جی۔ ایف۔ میلر نے اپنی کتاب *Anfangsgrunde aller* (1754) *Schönen Künste und Wissen haften* 2nd Ed 1754 اپنے استاد سے زیادہ اس جہالیات علم کے مستقل ہونے کا حامی ہے۔ اسی سے اس عہد کی ابتدا ہوتی ہے جب کہ اس جدید صنعت پر سرگرمی سے کوشش ہوئی۔ اور بہت ہی جلد جب اس عہد کے نقیسات کی تشکیل ہوئی ایک احساس پیدا ہوا کہ جہالیات کا موضوع بحث وہ نہ تھا جس کو ہارگارٹن نے بیان کیا تھا یہ کہ خصوصاً حسن کو سرسری طور سے یہ نہ کہنا چاہئے کہ وہ محسوسات کے علم کا کمال ہے یا یہ کہ واقعی علم کا کمال ہے۔ علم نفس کی جانب ایک مستقل حس کا اقرار کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ رائے پیدا ہوئی کہ جہالیات کا ماخذ ذہن کے اس پہلو میں تلاش کرنا چاہئے یعنی جس یا جذبات میں۔ ان کوششوں کی جانب اور ان کے ساتھ ساتھ یہ کہ اصلی مواد یا معروض جمالی تصدیق کا کیا ہے۔ ایک تعداد کو کثیر مضامین کی فلسفہ فنون کے شعبہ میں ملتی ہے۔ چنانچہ ہے۔ جے ونکلمان Winckelmann نے یہ کوشش کی کہ حلائی کے فن کے کلیہ قاعدے وضع کئے جائیں اور جی۔ ای اسک اور جے۔ جی ہرڈر Herder نے پیارا وہ کیا کہ شعر (شاعری) کے لئے نیا نظریہ نکالیں۔

- (3) کانت واقعی بانی علمی جہالیات کا ہے۔ اس کی کرٹیک ڈرامہ تحصیل سکرانٹ Kritik 'de' Urtheilskraft (1790) میں کوشش کی گئی ہے کہ اس کے پتھروں میں جو اختلاف رائے تھا اس میں توافق پیدا ہو۔ جہالیات کی تقسیم دو جداگانہ حصوں میں کی گئی ہے۔ نظریہ جمال و عظمت و تحقیق جمالی تقسیم کی ماہیت اور اس کے فن کے پہلے حصہ میں کانت نے جہالیات کو اتنا صاف صاف بتنا کہ ممکن تھا اخلاق منطق اور حس لذت سے علیحدہ کر دیا ہے۔ بنیاد جہالیات کی ایک ادبی اصول پر قائم ہے یعنی یہ مسئلہ کہ جمالی اثرات عام اقدار ہیں (یعنی ان کا یکھٹنا سکھانا ممکن ہے) اور علم کی قوتوں میں ایک مقصدی ترتیب پائی جاتی ہے۔ یہ قوتیں آپس میں ربا رکھتی ہیں اور ایک سے دوسری کو خاکہ و پہچانتا ہے۔ خواہ تخیل ہو خواہ فہم ہو خواہ تعقل ہو۔ جمال ایک مستقیم

بے فرضانہ لذت ہے اپنی صورتوں میں بھی اور اپنے تعلقات میں بھی۔ عظمت ایک لذت ہے بذات خود بلا واسطہ کسی ایسی چیز سے جو حواس کی دلچسپیوں کو مات کر دیتی ہے۔ (حواس کو حیرت میں ڈال دیتی ہے) یعنی ایسی شے جس کی مقدار یا قوت حسیت کی حد سے تجاوز ہو فلسفہ فنون اس کو نمایاں کرتا ہے کہ ہر مصنوع شے چاہے کہ اشیاء میں حسن کے تصور پیدا کرے اور وہی ذکاوت ایک موزونی (فنی) شرط ہے ایسی ستائی کی جو ایسے مصنوع کو پیدا کرے جو اپنی صنف میں فرو کامل ہو۔ کانٹ نے فنون کی تقسیم ان دسانک کے موافق کی ہے جو اظہار حسن کے لئے کام میں لائے جائیں مثلاً الفاظ یا لہجوں سے جو فنون تعلق رکھتے ہیں (یعنی فنون نظم) اشارات چشم و ابرو انداز واد (فنی صورت نمائی) اور تالیف بالحسن (فنون احساسات کا قماش) خوبصورت یا صاحب عظمت کی بڑی قدر و قیمت اس سے لی گئی ہے کہ وہ فرد کامل ہو اخلاقی یا نیکی میں کانٹ کی نظر یہ جمال نے ایک نمایاں اثر کیا۔ فطرت کی تعینات پر جو ای دلاوی میں تھیں (بریف اور بڑائی اس شخص کے ارزے ہنگ 1795) Briefe über die esthetische Erziehung 1795 اصل اولی کے باب میں کانٹ سے وہ مادہ اتفاق رکھتا ہے۔ فطرت نے سعی فطریہ کے مختلف آثار کی ترجمانی میں صورت کو بہت کم دخل دیا ہے یعنی محض عالمانہ منتقلی حد و رسم پر زور نہیں دیا بلکہ جمالیات کی قدر و قیمت پر زیادہ قوت بیانہ کو صرف کیا ہے اور زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ حسین و جمیل کو یہ مقابلہ اخلاقی کے کانٹ اور فطرت کے نظام جمالیات کے تناسب بہت قابل قدر ملے پتے سے اسی کئے مان نے اپنی کتاب موسومہ Kant und Schiller's Begründung der Esthetik 1895 مطبوعہ 1895 میں بیان کیا ہے۔

(4) ہمیشہ رجحان کانٹ کے بعد کے فلسفہ کا واضح طور سے جمالیات میں پایا جاتا ہے۔ اصول کلیہ سے فروغ کے پیدا کرنے کے استخراجی عمل کی ہر مقام میں پیروی کی گئی ہے۔ خصوصاً جو فرق جمالیات کے مواد اور جمالیات کی صورت کا ہے وہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ رنگ و شکل پہلی قسم کا نمائندہ ہے اور ہر برت خالص صورتی جمالیات کا سوجہ ہے۔ رنگ نے اپنے مجموعہ تصانیف کی دسویں جلد (مطبوعہ 1836-38) Vorlesungen über die Esthetik 1836-38 میں جمالیات کی یہ تعریف کی ہے فلسفہ فن۔ اور فن اس کے نزدیک مطلق ذہن کی حقیقت کی حسن کی سب سے ادنی صورت کا تحقیق تین منزلوں

بے فرضانہ سے مراد ہے کہ وہ کبھی منفعت کے لئے مزید نہیں ہے بلکہ بذات خود لذت دہکتی ہے نہ یہ کہ خود کسی لذت کی علت ہو۔ 12

میں فن و نہ سب فلسفہ میں ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فطری حسن صرف پہلا قدم ہے حسن صنعت کی طرف۔ جو ہر معنای حسن کا رنگ کے نزدیک ایسے مادہ میں ہے جس میں تصور کا اظہار ہوا ہو۔ یا ذلی اور غیر مشروط (غیر محدود) کے ظہور میں جو زمان اور محدود کے اندر موجود ہو۔ ایسا تصور حسن کا مثال پر بہت زور دیتا ہے جو اصلی قیمت جمالی ارتسام کی ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ خوبصورت اس کو کہیں گے جس میں اس چیز کے فرد کامل کی خوبی پائی جائے اگرچہ حسب ظاہر موجود نہ ہو مگر تکمیل یا محسوس نے اس کی صورت کو تجویز کیا ہو۔ مختلف فنون میں اور تاریخ فنون سے ایک تدریجی تکمیل پائی جاتی ہے۔ پہلے تو مادہ تصور یا مثال پر غالب تھا پھر دنوں میں محادلت پیدا ہوئی یا آخر تصور (مثال) مادہ پر غالب ہو گیا۔ اس طریقے سے رنگ نے تین مختلف صورتیں فن کی نکالیں۔ (1) رمزی Symbolio (2) قدیم Classical (3) ذی شان Romantic تاریخ سے مشرق میں اس کا پتہ چلتا ہے یا یونان قدیم میں یا سہیلائی فنون میں اور ترتیب وار محادلت میں سانچے کے احوال کے کاموں میں اور مصنوعات مثلاً تصویر موسیقی اور شعر میں۔ رنگ کے جمالیات یا جمالیات کے مواد کے بہت سے شاگرد مل گئے۔ اس سلسلہ میں ہم سبھی اچھو ویسی سسٹم ڈرائیس بھی تک 1830 ایف۔ آر۔ کی اچھو وکر

Ch. H. Weisse system der Esthetik 1830,

Fr. Th. Vischer Aesthetik 3 parts 1846-58,

A. Zeising Aesthetische Forschungen 1855,

M. Carriere Aesthetik 2 Vol. 3rd Ed. 1885,

K. Koestlin Aesthetik 1869.

(5) ان میں بڑی تصنیف و سحر کی سب سے اول مرتبہ پر ہے یہ کتاب ہے کہ اس کتاب میں ترتیب اور اسلوب کا نقصان جس کو مصنف نے خود بھی معلوم کر لیا ہے موجود ہے لیکن تاریخی حاشیوں اور ملاحظہ حوالوں کی دولت سے مالا مال ہے۔ یہ حاشی اور شاہد خاص فنون کے متعلق موجود ہیں۔ اس لئے یہ کتاب گویا ایک خزانہ ہے مفید اور بیش بہا معلومات کا حتیٰ کہ اس عہد کے

ذلی اور غیر مشروط کے تصور کے ساتھ قیہ زمان اور مکان کی جب تک نہ ہوگی مطلق کا ظہور موجودات کا غیر ممکن ہے 12ء۔

انگلیزوں کے اسلوب و عرف نہایت ہی محدود اور بے مثال تھے مگر ایم۔ سی۔ ان کی خوبصورتی بڑی قدری یہاں تک کہ اس ادب تکمیل کو پہنچی جیسے یونان کے بت یا عرف جمالی اور سی یا فنی وغیرہ میں یا سنی کی عمر میں یا کملہ نے جیسے اس زمانے میں جتنے ہیں یا وہ تصویریں جو کامل مصوری بنائی ہوئی ہیں۔

جمالیات کے طلبہ کے لئے بھی بہت کارآمد ہے۔ دحز نے اپنے موضوع کی تعریف کی ہے کہ جمالیات خوبصورت، یا جمیل کا نظریہ ہے (یعنی اس علم میں عقلاً جمال کی ماہیت پر نظر کی گئی ہے) اور مذہب کے بعد جمالیات کو جگہ دی ہے۔ لیگل کی سٹیٹ فنون مذہب اور فلسفہ میں۔ دحز کی تصنیف کے تحت جسے ہیں اول جمال کی مابعد الطبیعت جس میں جمیل کے کلی مفہوم سے بحث کی گئی ہے۔ (دوسرے) نظریہ جمال "یکطرفہ وجود میں" یعنی جس طرح بطور ایک شے کے فطرت میں یا ذاتی طریقے سے تخلیل میں پایا جاتا ہے (تیسرے) نظریہ موضوعی معروضی (ذاتی و خارجی) حقیقت جمیل کی یعنی فن کی۔ دحز نے فن کو تخلیل کی تین صورتوں کے مطابق تقسیم کیا ہے۔ پہلی اختراعی (یا تیسری) تخلیل سے تعلق ہے۔ موسیقی کو قبولیت (یا انفعالی) تخلیل سے کام ہے اور شعر کو شاعرانہ تخلیل سے۔

ہر برٹ کی تصنیفات میں لفظ جمالیات کے بالکل ہی مختلف معنی ہیں اس میں صرف وہی چیز داخل نہیں ہے جس کو عموماً جمالیات کہتے ہیں بلکہ اخلاق بھی (دیکھو صفحہ 712)۔ یہ وہ علم ہے جس میں قدر و قیمت کے تعین کی تکمیل کی جاتی ہے وہ قوت جس سے قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے اس کو ہر برٹ نے عموماً ذاتی سے موسوم کیا ہے۔ لہذا نہ صرف جمالی بلکہ اخلاقی قصد چلتا (یا علم منطق کی اصطلاح میں) بھی ذاتی کے احکام ہیں۔ جمالیات کے تخری مفہوم سے یعنی (جبکہ اس کو زیادہ وسیع نہ کریں) تو ہماری حسی لذتوں سے فرض ہے۔ اور اس کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ سادہ تعلقات در پافت کئے جائیں جو تمام ذوق اور عیب و مصنوعات میں عموماً پائے جاتے ہیں جو جمالی ارتسام (وجدان) کو ابھارتا ہے اور اس مثال یا شکل (مفہوم یا مفادیم) کی تعریف کی جائے جس سے اشیاء کی خوبصورتی یا بد صورتی (حسن و قبح) پر حکم لگاتے ہیں۔ ان سادہ صورتوں کو ہر برٹ مثلاً تالیف اور عدم تالیف میں سروں کے پارنگوں کے پاتا ہے یا تال میل میں اس حیثیت سے کہ وہ خوش کن یا ناخوش کن تعلقات لحاظ وقت کے ہیں۔ (جس کا بیان تال، نو، یا، علم ایضاً میں ہوتا ہے) اور ترتیب اور عدم ترتیب ایسی ہی نسبتیں اشتداد یا افتضائیں (مثلاً تناسب اشکال، ہمندی یا قدو قامت اور اعضا کی موزونئی)۔ اس کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ جمالیات کو کلیتہاً مادہ سے مجرد کر لیں اور مواد سے علیحدہ سمجھیں خوش کن یا ناخوش کن نسبتوں اور صورتوں سے اگرچہ مجموعی اثر کسی شے مصنوعی کا بہت کچھ مواد سے متعین ہوتا ہے۔ ہر برٹ کے نقطہ نظر کی تدوین اور ترتیب میں

آرمرمان نے بہت کچھ کام کیا ہے۔ اپنی کتاب (ایسٹھٹک اول) Aesthetiet (Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft 1858 II 1858) مطبوعہ 1858 اور دوم 1858 II 1858 Wissenchaft 1865 مطبوعہ 1865 Zimmermann نے کمال کی مثالوں پر بڑی توجہ کی ہے۔ مثل وحدت وغیرہ کے جس کی تعریف ہر برٹ نے ٹھیک ٹھیک کی تھی۔

(6) رومینٹک سیزیم Romanticism اپنے جمالی نقطہ نظر میں مبالغہ کو لیتا ہوا پیدا ہوا۔ شی ٹنگ Schelling فریشیل کیل Fr. Schlegel اور شاپنہار Schopenhaur جو خالص فلسفی رومانٹک فرقے کے تھے۔ ان سب نے حسن پر اور صنعت کی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے۔ مگر سب کا مسلک جداگانہ ہے۔ شی ٹنگ کے نزدیک ہر چیز ایک مصنوع کی صورت میں نمایاں ہے۔ فطرت خود ایک صنعت گری ہے اور نظام آلی (عضوی) انسان یا حیوان کا بدن) بلکہ کل عالم اور جمال جگہ پاتا ہے۔ فنی مصنوعات کے تکمیلی سلسلے میں جیسے اعلیٰ درجہ کا تال میل صناعیت اور اخلاق کا۔ شینگل بھی اپنی فلسفیانہ تکمیل کے وقت خاص میں ایک قسم کی ہیر و درشب (بزرگ پرستی) میں پڑ گیا جو کہ عقیدہ اہل ذکاوت کا ہے۔ ذکاوت کی شخص حکومت اس کی پوری شان و شوکت کا اظہار آزادانہ اعتقاد (تقریض) ہیں اور آزادانہ صنعت گری میں ہوتا ہے جس کو کسی قانون اور ضابطے نے خراب نہ کیا ہو۔ بالآخر شاپنہار جمالی لذت کو اس عالم میں سب سے اعلیٰ زندگی سمجھتا ہے یہ ایسی حالت ہے جس میں ہم کل مصائب کے سبب پر غالب آسکتے ہیں۔ یعنی ارادہ۔ یہ کدو کا دوش کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ وہ جو پاک تصور میں جمیل کے فرق ہے عقل اور خیال نے ارادہ پر پوری حکومت حاصل کر لی ہے وہ قریب قریب ایسی نجات بخش انسانی حالت کو پہنچ گیا ہے جس میں ارادہ فاعل ہو گیا ہے۔ ایک طرح سے شاپنہار موسیقی کو تمام فنون سے بالاتر سمجھتا ہے کیونکہ یہ مثل اور فنون کے ایک خیالی صورت نہیں ہے بلکہ بے نقاب تصویر خود ارادے کی ہے جو کہ کل اشیاء کا جوہر ہے۔

(7) بالکل ہی متاخر زمانے میں یہ مابعد الطبعی اور منطقی طبع نظر بالکل ترک کر دیا گیا ہے اور ایک اصلاً مختلف مفہوم شے جمیل اور طریقہ جمالیات کا اس کی جگہ پر آتا چلا ہے۔ مختصر یہ ہے

صنعت کی خوبی یہ ہے کہ وہ خود بخود کے مقرر قواعد اور ضوابط سے آزاد ہو فطرت یا طبعیت کی مطابقت کی جائے اور طبع جس میں ماکمل اطلاق ہے نہ مقررہ ضابطے عمر و مصالح کی غلطیوں پر سو گناہ سے قربان ہوتے ہیں۔ 12ء۔

جہاں اب تجربی علوم کے طریقہ پر آچلا ہے۔ بجائے ہمیشہ یا اختراعی ہونے کے اور تجربہ پر طریقہ صرف خوش آئند ارتسامات کی تصدیقات پر صرف ہو رہا ہے بلکہ خود فنون پر اور صنائع کی اختراعی فعلیت پر بھی جاری کیا جا رہا ہے۔ مثلاً ایچ ٹین H. Tain فلسفہ فنون ترجمہ (1865) کے مضامین فنون پر مورخہ فنون کے نقطہ نظر سے ہیں مصنف موصوف ایسے موثر عوامل پر زور دیتا ہے جن کی وجہ سے کسی وقت محمود میں مصنوعات کا قیام کیا ہوتا ہے۔ (یعنی کن وجوہ سے کسی وقت خاص میں کوئی شے خوبصورت قرار پاتی ہے) یہی وہ مصنف ہے جس نے لفظ مایو Milieu حالت مزاجی اور خلقی حراج کو اصطلاحات میں داخل کیا ہے۔ اس زمانے سے یہ الفاظ مقبول عام ہو گئے ہیں جس سے جموی حالت ذاتی اور خلقی کسی عہد خاص کی ظاہر کی جاتی ہے۔ دوسری جانب گریٹ الین Grant Allen (فلاسفہ کلنکسٹنکسٹنکس 1881) اور چارلس ہرٹھ نے (ٹکینڈرکن سٹ فزیالوجی Aufgabe der Kunstphysiologie دو حصے 1891) یہ کوشش کی ہے کہ نفسی طبی حالات کسی عہد کے مصنوعات کے کس وضع خاص پر چلتے ہیں خصوصاً (احشاء کے کام۔ آخر کار جی۔ ٹی۔ فیکر G.T. Fechner (در شول ڈر ایس فیکر Vorschulen der Aesthetik دو حصے 1876) نے تجربی حالات جہاں خوشی اور ناخوشی کے چانچ اور وہ اس قابل ہوا کہ ایک ہونہار طریقہ کی تصحیح کو برہان سے ثابت کرے یعنی طریقہ جہاں تجربہ کا فیکر نے تین خاص مسلک تجربی عمل کے ایک دوسرے سے جدا قرار دیے۔ مسلک پسند (انتخاب) مسلک پیدا کنس مسلک اجراء۔ مسلک انتخاب میں چند بیحد صورتوں سے جو ہندی اشکال ہوتے ہیں ان میں سے ایک جن لی جاتی ہے۔ پیدائشی یا پیدا کرنے کا طریقہ یہ ہے کسی خاص شکل یا صورت کا کھینچنا ایسے تناسب سے جس کو تلاش اپنے ذوق کی موافقت سے اختیار کرتا ہے۔ مسلک اجراء یہ ہے کہ فیکشن کے مطابق اشیاء دریافت کی جائیں جو فنون کے موضوعات سے ہوں خواہ وہ چیزیں جو روزمرہ کے استعمال میں ہوں تاکہ بیحد صورتی تعلقات کا قیام ہو جائے۔ ایسی اشیاء سے جو جمال پسندی کی لذت کو ابھارے۔ زیگ Zeising (ف 4 گزشتہ) بہت سی پیشکشیں کر چکا تھا۔ اس آخر کے طریقہ کے موافق۔ ان سب سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ سب سے زیادہ خوش کن نسبت کو دخلوں کے درمیان وہ ہے جو طوائفی

۔ یعنی کن چیزوں کو کن اجزاء سے ہم خوبصورت کہتے ہیں اور فنون کی کیا صورت خوش اور خوشنمائی اور صنائع اپنی صنعت کریں کن خوش کن اصول سے کام کرتا ہے 12۔

۔ نسبت 13:8 (انکہ نصف ۱۱ ضمن یعنی جبکہ زیادتی نصف اور آٹھویں حصہ کی 1+4+8:8)

ترش سے مشہور ہے یعنی عجب 8:13 (نسبت جو آنکھ کو ہے تیرہ ہے)۔ فکثر نے زے سبک کے نتائج کی تصدیق کی اذکال ہیڈ کے بارے میں مسلک انتحاب کے ذریعہ سے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ عالم محسوسات کے ارتقائات میں تجربی جمالیات کو وسعت دی جاسکتی ہے۔ جو تمام خوش کن نسبتوں پر حاوی ہو اور اس سے ایک کثیر تعداد یکسانی کی یعنی احصائی اصول کی پیدا ہو جائے گی اور قدیم جو محض وضعی اور خود اختیاری اور اختراعی ہے اس کے جمالیات کی تاریکی برطرف ہو جائے گی۔ ایک اور نہایت اہم نقطہ فکثر کی تصنیف میں امتیاز مستقیم اور تلازی جز و موثر کا ہے جمالی تصدیق میں۔ اول سے اس کی مراد بلا واسطہ لذت بخشی ہے۔ کسی شے کی جو ذریعہ غور ہو جو بالکل جدا ہوتا توئی خیالات سے جس کو اس چیز نے ابھارا ہو (مثلاً پھول بذات خود خوبصورت ہے یہ مستقیم لذت بخشی ہے اور دوسرے یعنی تلازی سے اس کی مراد اس چیز کے مفہوم کی محاکات یا ناقص کے تجربات وغیرہ ہیں یہ فرق لازمی ہے اور جمالی تصدیقات میں بہت مفید ہے۔

(8) اس میں سوال کی گنجائش نہیں ہے کہ یہ جدید تحقیقات جمالیات کے علم میں ایک جدید عہد کی پیشگوئی کرتی ہے جس کی خصوصیت یہ ہوگی کہ جمالیات کے موضوع پر محض تجربی بحث رہ جائے گی۔ جن چیزوں سے اس ضاعت میں بحث کی جاتی ہے وہ ایک طرف تو جمالی خوشی اور ناخوشی کی بحث ہے اور دوسری جانب فنون کے مصنوعات کی۔ ان دونوں شعبوں کی علیحدگی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگلے زمانے میں جو امتیاز فلسفہ جمال اور فلسفہ فنون میں کیا گیا تھا وہ حقیقت پر مبنی تھا۔ جمالی تصدیقات یا احکام فنون کے مصنوعات کی حد سے تجاوز ہیں۔ کیونکہ خود فطرت میں بھی تو حسن ہے اور فنون کی مصنوعات میں بھی اور فنون کے مصنوعات جمالی تصدیقات کے سوا کچھ اور بھی اہم کو بتاتے ہیں کیونکہ جب ہم یہ طے کر چکے ہوتے ہیں کہ ان کا ارتسام (تعلق جو حاشے پر پیدا ہوتا ہے) وہ خوش کن یا ناخوش کن تو ہم آگے بڑھتے ہیں اور ان حالات پر نظر کرتے ہیں کہ ان کے حسن کا مرکز کیا ہے یا جو نسبت ہے تصویر میں اور اس شے میں جس کی وہ تصویر ہے جو فرق صورت اور مواد میں نقل اور اصل میں ہے وغیرہ۔

(1) پہلا حصہ جمالیات کا نظریہ جمالی تصدیق کا۔ اس کو علم نفس کا ایک حصہ سمجھنا چاہئے اور دوسرا حصہ جو عملی علم نفس کا ہے اس عملی شعبہ کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ صحیح تعریف جمالی حکم کی مہیا کرے

۔ ترش اصطلاح ہے بحث عقلی کی اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کو کسی جگہ سے ترش کر کے اس کا نقشہ لیا جائے مثلاً کوئلے (کوئلے) کی ترش دائرہ اور دھڑکی بھی ایک ترش دائرہ ہے اور دھڑکی اور ناقص دائرہ یہ سب قطوع مخروطات ہیں لیکن مخروط کی ترشیں ہیں۔ اسی طرح علامت کی ترش میں اندرونی اجزاء دکھانے جاتے ہیں غلام 12۔

اور اس کے حالات علم نفس کی اصطلاح کے موافق ہوں جب اس کو اس کے معروض (شے جمیل) سے نسبت دے کے دیکھیں بہر کیف فنون کی خوبی سے نسبت دے کے تو یہ علمی شعبہ خصوصیت کے ساتھ ایک ضابطہ تعلیم ہو جاتا ہے جس سے قاعدے پیدا ہو جاتے ہیں ایسے ظاہری اوصاف جو کسی شے میں پیدا ہونا چاہتے ہیں تاکہ وہ جمالی حیثیت سے خوش کن ہو۔ ایک عمدہ طریقہ جمالیات کے اس حصے کا پانے کے تجربی طریقہ کا ہوا اس کی ضرورت ہے۔

(2) دوسرا نصف حصہ تجربی جمالیات کا یعنی نظریہ نفس کی سلیقی تعریف کی گئی ہے ایسی حدود سے جو بالمثل موجود ہیں یعنی خالص اصطلاحی تعلیمات کی حسن تالیف اور نظریہ ترکیب موسیقی (سروں) میں عمارت کی تجویز کے ضابطہ رنگ آمیزی دکائی (مہر کی وغیرہ) شیشہ یا پتھر پر نقاشی کرنا وغیرہ (حلاؤ کے کام کے قاعدے یا فن شعر کے لئے معروض۔ یعنی مصنوعی شے کی داخلی حالت اور ظاہری نمائش کا بیان جمالیات سے نکال دینا چاہئے۔ اب جو مسئلہ نظریہ صنعت کے لئے باقی رہ جاتا ہے وہ یہ ہے (الف) حقیقی اس نسبت کی جو تصویر اور شے میں ہوتی ہے خود شے مصنوع میں تصویریت حقیقت اور نظریہ اسی نسبت کے نام مختلف مضمومات کے اعتبار سے موجود ہیں۔ (ب) نظریہ نفس یہ سوال بھی کرتا ہے کہ ذاتی شرائط یا حالات شے مصنوع کے کیا ہونا چاہئیں یعنی مزاج تخلیل حافکہ وغیرہ موجود یا مناع کا اس حصہ جمالیات کی ماہیت مثل اول کے سرایت علم نفس سے متعلق ہے مگر یہ ضابطہ کی خصوصیت بھی لے سکتی ہے۔ یہ مناع کی طبیعت کے انداز اور اس کے آلات و اسباب کے حصوں سے ترقی کر کے مناع کے ذہن کی مثالی ساخت تک اور ایسی خصوصیات تک پہنچتی ہے جو مصنوع کے لئے بہت ہی مناسب ہے۔ اور یہ بلند پروازی سخت (بلکہ شاید سخت ترین) اعتقاد کے قاعدوں کی جانچ پر پوری اترتی ہے۔

(9) جمالیات (یا ذوقیات میں) مثل علم اخلاق کے ہم فلسفیانہ تعلیم سے دو چار ہوتے ہیں جو اس نام کی خاص مناعت یعنی عام ذوقیات پر فوقیت رکھتی ہے اور ایسے فلاسفہ کی تعداد آج بھی کچھ کم نہیں ہے جو فلسفہ پر زور دیتے ہیں بلکہ وہ جمال یا جمیل کی ماہرہ تعلیمی بحث پر اسرار کرتے ہیں مگر اس مقام پر فلسفیانہ جمالیات کے امکان پر تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کا موقع نہیں ہے۔ تخلیل اس مناعت کی مغربی تجربی خطوط پر ہونے والی ہے بہت کچھ ترقی دے جائے گی۔ اور فلسفہ جمال یا اس کا فن مستقل صورت نہیں پکڑ سکا جب تک کسی اندازے تک صحیح مناعت کا سالم حاصل نہ ہو۔ یہ اعتراض جو اکثر کیا جاتا ہے اور جو مناعت جمالیات کے خلاف ہے کہ ذوق جو حکم

لگتا ہے وہ اپنی کہناہیت سے شخصی ہوتا ہے لہذا غیر ممکن ہے کہ کوئی تصدیق یا تفسیر جو یکسے صحیح ہو بحالیات میں پایا جائے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جس حد تک تمام صورتوں میں جہاں کہیں ذوقی حکم کا جانچنا ممکن ہوتا ہے غیر مستحکم حالات میں یعنی تجربے کی رو سے کوئی نشان خالص شخصی ذوق کا نہیں پایا جاتا نہ کسی قسم کی بے ترتیبی ذوقی حکموں کے وضع کرنے میں پائی جاتی ہے بلکہ خلاف اس کے بالکل ہی عجیب اتفاق ہمائی حکم میں ظاہر ہوتا ہے ایسا اتفاق رائے پایا جاتا ہے جو ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم اصرار کے ساتھ اسی طریقہ تحقیق کو جواب تک جاری رہا ہے جاری رکھیں۔ تعین شخصی اختلافات کا جو کہ اس مشہور جملہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ”ذوق میں کوئی تنازع نہیں ہے“ *“gustibus non est disputandum”* یہ بہ سہولت سمجھ میں آ سکتا ہے۔ جب ہم یاد کریں ارتقائات کی پیچیدگی کو جو ذوقی قدر شناسی کی اشیاء ہیں۔ روزمرہ کی زندگی میں کوتاہیوں ہونا اغراض کا اختلافات تلازمی تجزیے کے توجہ میں اور اصل شے میں بھی جس کا شاہدہ اور ہا ہے۔ یہ وہ امور ہیں جو روزمرہ فوراً اختلاف ذوق کا باعث ہوتے ہیں۔

تسبب متعدد جزائل اس فہرست میں جو گزشتہ فصل میں دی گئی ہے اسناد کرنا چاہئیں۔

E. Von Hartman Aesthetic.

I Die deutsche Aesthetik seit Kant 1886 : II System der Aesthetik 1887.

H. Cohen Kants Begrundung der Aesthetik 1889

K. gross Einleitung der Aesthetik 1892

K. Grosse, Die Anfänge der Kunst 1893 neueren Aesthetik in Altur-Thum 1893

J. Walter, Die Geschichte der neueren Aesthetick.

H. Von stein Die Entstehung der neueren Aesthetik 1886

M. Schasler, Kritische Geschichte der Aesthetik two parts 1872

(B. Bosanquet, History of Aesthetics 1892

- یعنی صاحب ذوقی حکم جو کسی منافی شے پر حسن راجح کا حکم لگاتا ہے وہ ایک ہی شخص ہوتا ہے 12ء
- 12ء کی سزا سے دو ماہیامراد ہیں جن کے ساتھ افسوس چکا ہے لیکن سے یا جہانی کے عہد سے ذوقی احکامات میں سے ضرور متاثر ہوتے ہیں اور توجہ اس طرف فوراً راہ جاتی ہے 12ء

فلسفہ مذہب

ہم کو فلسفہ مذہب کی ابتدائی تعریف میں اس اقتدار سے مدد ملے گی جو ہم نے اس سے پہلے (ف 9-13) درمیان فلسفہ قانون اور مناعت قانون کے پیدا کیا ہے۔ اس مشکل پر ہم کو مقابلہ کرنا چاہئے۔ شیو لوجی علم الہیات کو ایک مناعت کی حیثیت سے فلسفہ مذہب کے ساتھ جو فلسفہ کا ایک حصہ ہے عموماً ایک میں تو کسی خاص وضعی مذہب سے بحث کرتے ہیں دوسرے میں ایسے عام مفادیم کی جانچ پڑتال کی جاتی ہے جو خاص الہیات میں کارآمد ہوتے ہیں یا بطور مسلمات کے اختیار کر لئے گئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ فلسفہ مذہب میں مشکل فلسفہ قانون کے اس سادہ مفہوم کو دوسرے نے خارج کر دیا ہے جو بالکل ہی جدید رائے ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے قانون عقل یا فطرت کا مقابلہ کیا جاتا ہے۔ کسی سلطنت کے وضعی قانون سے اسی طرح ہر معروضہ صورت میں مذہب کے فطری یا عقلی عناصر جدا کر لئے گئے ہیں۔ الہامات سے ان میں شامل ہیں مذہبی تصورات یا جذبات جو کہ بطور اولیات نکالے جاتے ہیں۔ انسان کی فطرت سے خصوصاً سب سے اعلیٰ قوت یعنی عقل سے۔ بلکہ یہ بھی مطعون ہے کہ اس تقسیم نے مذہب میں بطور ایک نمونے کے اسی اقتدار کے لئے جز قانون میں بھی جہاں اس کا کارآمد ہونا سرینا بالکل جداگانہ ہے اور اس سے زیادہ صحیح ہے۔ قانون میں خارجی اعمال اور بیرونی چال چلن کا زیادہ کام ہے لیکن اصلیت مذہب کی ہمیشہ خالص باطنی عالم میں رکھی گئی ہے۔ یعنی ذاتی حالت یا انداز جس کا ظہور ہر طرح کے چال چلن میں نمایاں ہوتا ہے مگر وہ ایسی حقیقت ہے جو ظاہر سے بالکل علیحدہ ہے اور بے شک جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ اکثر مذہبی زندگی کسی فرد کی الگ جاتی ہے عام معتقدات اور رسمی تکالیف سے جس کی تعلیم اس کے فرتے نے دی ہے۔ ہم کو شک نہیں ہو سکتا کہ ایک باطنی مذہب بھی موجود ہے۔ ایسا مذہب جو ذاتی تجربے سے اور اعتراضات علمی سے مقابلہ کے بعد ایک جداگانہ امر ہے۔ یہ مذہب خارجی سے بالکل الگ ہے۔ یعنی اس تاریخی صورت سے جو کسی خاص الہامی مذہب نے اختیار کر لی ہو۔ لہذا یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ فلسفہ مذہب نے ہمیشہ یہ ادعا کیا ہے کہ واقعات مذہبی کی تحقیق الہیات مرہب سے جدا ہو کے کی جائے اور کبھی کبھی اس مسئلہ تک رسائی بھی

ہوئی ہے جس کو ہم نے اس کے ساتھ ابھی منسوب کیا ہے۔ یعنی تحقیقات قدر و قیمت کی اور فلسفیانہ تعبیر الہیات کے بنیادی مفہیم کی۔

(2) ابھی چند ہی روز ہوئے کہ فلسفہ مذہب کی مستقل بحث ہونے لگی ہے۔ قدیم فلسفہ میں یہ مابعد الطبیعیات کا ایک پورا حصہ تھا اور جدید عہدوں میں ہمارے زمانے تک یہ احساس تھا کہ احکام (تقدیقات) مذہب مابعد الطبیعی نقطہ نظر سے ہونے چاہئیں۔ لہذا انداز یا رخ کسی فلسفی کا مذہب کی جانب یا خدا کے مفہوم کے ساتھ اس کے علم مابعد الطبیعیات کا معیار خیال کیا جاتا تھا۔ مشاہدہ کرو کہ اصطلاحات اہمیت معبودیت وحدت وجود اور ہریت (ق 22) سے صاف اظہار دونوں تعلیموں کی نسبت کا ہوتا ہے۔ مزید برآں مابعد الطبیعیات ہی نے عیسائی کلیسیا کے مسائل کا مقابلہ کیا۔ جس کے بعد انگریزی فلسفہ میں بحث علم کے اصول سے الہام کے مفہوم کو جانچا جس سے عموماً وضعی مذہب کا انقلاذ ہونے لگا۔ سب سے قدیم مستقل بحث فلسفہ مذہب کے متعلق سترہویں اٹھارہویں صدی کے آزاد خیال فرقے کی تصانیف میں پائی جاتی ہے۔ ٹولینڈ اور ٹنڈل وغیرہ Toland and Tindal etc. انجی میں سے تھے۔ ان مصنفوں نے ایک جدید بنیاد مذہب کے مواد کی عیسائیت اور کلیسا کے اعتقادات کے انقلاذ سے آغاز کی ان کی کوششوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ مذہب ڈی ارم Derem پیدا ہوا جو خاصاً میکائی مفہوم عالم کا تھا جو باوجود زور شور جدید علوم کی تحقیقات کے قبول کر لیا گیا اور اس میں گویا خدا کا ذکر ہی نہیں ہے (معاذ اللہ) عالم میں دنیا کے اس بڑے کارخانے میں اور اس کے انجام میں اس کو (نمود اللہ) کوئی دخل نہیں ہے۔ ڈی ارم نے فطری مذہب کے قدموں کے پیچے سے زمین سرکادی جس کی اصلی مابعد الطبیعیات بحث علم اور علم نفس پر تھی اور یہ علوم اس کے مفہوم میں داخل تھے۔ ڈی ارم کو ایک بالکل جدید بنیاد قائم کرنا تھی اگر مذہبی زندگی وضعی الہیات کے ماوراء باب بھی فلسفیانہ طریقے سے ممکن معلوم ہوتی تھی۔ یہ کام کانٹ نے کیا۔ اس نے خاص معروضات مذہبی اعتقاد کے اخلاقی شعور کے اصول موضوعہ کی حیثیت سے بیان کئے اور ان کی صفات کا ذکر کیا اگرچہ فطری احتیاج کی جانب سے انکار ہوتا رہا۔ کلیہ قاعدے سے میکائی قوانین کے بس عالم شہود دیک جا کے رک جاتے ہیں۔ اشیاء بانفسہ (چیزیں بذات خود) عالم آزادی میں شامل ہیں اور ان کی تشکیل سرمدیت اور خدا نے قادر و رحیم و کریم کی ذات کے تصور سے ہے۔ (ق 8-9 دیکھو) کانٹ نے مذہب کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ معرفت ہمارے فرائض کی ہے خدا کی احکام کی حیثیت سے اور کانٹ کا خاص فلسفہ مذہب (دوای رلجن انر ہالڈر

کرناں در بلاں در عفت مطبوعہ 1793) میں عقلی تاویلات مسیحی تنگی احکام کی شامل ہیں جو کسی اصل نقطہ نظر سے ان کوششوں سے جدا نہیں ہے جو نئی روشنی کے عہد قدیم میں اس لئے کی گئی تھیں کہ عقل کے موافق ایک مذہب قائم ہو۔

کانت کا تعلق خاطر اس امر سے تھا کہ مذہب کو ایک (معیاری) مناعت بنادے اور فلسفیانہ نظام کی حدود کے اندر اس کے مقام اور مرتبے کی حمایت کرے۔ شلی ماخر (رٹن یو برڈائی رٹن 1699) مذہب (Schleiermacher (Reden über die Religion اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ یہ ایک تجرّد موثر ہے اور تاریخ میں علم نفس کی بنیاد اس پر قائم ہے اور وہ اس نتیجہ پر آتا ہے کہ کل مذہب شامل ہے مطابق متابعت کی احساس پر۔ ہگل بجائے خود مذہب کو پھر ایک بار فلسفہ سے منسوب کرتا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ یہ ایک تاریک اور پریشان عیش بنی فلسفہ کی ہے۔ زمانہ حال میں فلسفہ مذہب کی تشکیل تین سطحوں پر چلتی ہے۔ تاریخی نفسی اور علم اعظم اور مابعد الطبیعت سے متعلق ہو کے۔ تاریخی حیثیت سے اس کا موضوع بحث مبداء اور ارتقائی تشکیل مذہب کی ہے۔ نفسیات کی حیثیت سے یہ کوشش کی جاتی ہے کہ نفسی طریقہ جو ہر فرد انسان کی مذہبی حیات میں شامل ہیں ان پر بحث کی جائے۔ علمی اور مابعد الطبیعی حیثیت سے مذہبی خیالات کے جواز کا مسئلہ (یعنی مذہبی خیالات میں انہماک کس حد تک عقلاً زیبا ہے) اور مذہب کا تعلق نظریہ کائنات سے عموماً جانچا جاتا ہے۔ اس اخیر قسم کی تحقیقات اکثر جدید مذہبی (مثالیہ) خیال کے تعین سے پیدا ہوتی ہے جیسا مذہبی خیال جو اس زمانے کے مناعات اور مابعد الطبیعت کے نظریات سے موافقت رکھتا ہو اور اس وجہ سے وہ مقبول ہو گیا ہو اور مذہب رائج الوقت قابل اطمینان نہ ہو فلسفہ مذہب پر اس نقطہ نظر سے بحث کی ہے۔ ای دن ہارمین واس رٹنسی یو شین در منشیات

E. Von Hartman, Das religious Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung, 1881, and Die Religion des Geistes 1882, 2nd ed. 1888.

O. Pfeidere, Religions philosophie I. Geschichte der Religions philosophie von spinoza bis auf die Gegenwart. 3rd ed., 1893, II, genetischspeculative Religions philosophie. 2nd ed., 1884

L.W.E. Rauwenhoff, Religions philosophie (trs. from the Dutch by von Hanne 1889. New telular edition 1894)

H. Siebeck, Lehrbuch der Religions philosophie 1893.

R. Seydel, Religions philosophie im Umriß mit historisch kritischer Einleitung über die Religions philosophie seit Kant 1893.

E. Caird, The Evolution of Religion 1893.

J. Martineau, A Study in Religions 1888.

(4) فقرات مذکورہ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ مقام فلسفہ مذہب کا عموماً مناجات علوم کے دائرے کے اندر اور فلسفیانہ تعلیمات میں خصوصاً بہت سادگی سے یا طے شدہ صورت میں بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ ایک وقت تو اس میں تصویر اور توضیح ایک مجموعہ واقعات کی ہوتی ہے (تاریخی اور نفسیات کے نقطہ نظر سے) دوسرے وقت واقعات مذکور کے امکان کا اتفاق کیا جاتا ہے یا ایک جدید مذہبی خیال (مثالیہ) مقرر کیا جاتا ہے معینہ مابعد الطبیعیات اور اخلاق سے ملتا ہوا۔ پہلی صورت میں یہ ایک مخصوص علم ہو جاتا ہے۔ اکثر طلبہ فلسفہ مذہب کے اس موقع پر بحث اور تجزیہ طریقے میں تفریق کرتے ہیں اور تجزیہ کو مطلقاً نظر انداز کرتے ہیں اور اس پر غور نہیں کرتے۔ یہ تقسیم مطلق ہے اور مطلقاً غیر ممکن ہے۔ اس سبب سے کہ عمومی تاریخ مذہب کی اور عام نفسیات نے اکثر مسائل کو جن پر فلسفہ مذہب میں بحث ہو سکتی ہے فروگزاشت کر دیا ہے اور ان پر بالکل بحث نہیں کی۔ لہذا تاریخی اور نفسیاتی حقیقات کو فلسفہ مذہب کا ایک جز سمجھ سکتے ہیں۔ اگر دوسرے احیاء تحقیق پر نظر کر کے تشکیل سے حجت لائیں تو جس طرح اور علوم میں نظر اور تجزیہ پر ایک دوسرے سے جدا ہو گئے ہیں وہی یہاں بھی ہوگا۔ فلسفہ مذہب کسی نہ کسی دن اپنی موجودہ دوغلی شان کو بالکل دور کر دے گا اور جدید و رواہ جائے گا۔ یہ اصلاح غالباً تاریخ مذہب سے شروع ہوگی تاریخی مواد کے لئے جو تجربہ اور کار ہے اس میں فلسفہ مذہب کے طلبہ بہت کم ماہر ہیں۔ نفسیات کی حیثیت سے فلسفہ مذہب غالباً ایک شعبہ عملی نفسیات کا باقی رہے گا۔ مذہبی زندگی کا استقلال اور ہمہ گیر کی اس کو غیر ممکن کر دیتی ہے کہ عام نفسیات کی حدود کے اندر جو حق اس موضوع کا ہے وہ پورا پورا ادا ہو جائے۔ خصوصیت کے ساتھ فلسفیانہ حصہ اس علم (مناجات) کا ان دونوں سکولوں سے جن کا اوپر مذکور ہوا صرف دوسرے سکول کی بحث میں پایا جائے۔ فلسفہ الہیات کی حیثیت سے ایک بہت ہی بڑا کام اس کو کرنا ہے یعنی چاہئے کہ الہیات کے اساسی تصورات کی ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی جائے۔ یعنی مفہوم الہی، وحی والہام، معصیت، جواز عدالت، عبادت وغیرہ اور اسی وقت میں یہ مفہیم اور شعبوں (احاطوں) سے ایسے ہی تصورات کے ساتھ ملحق کئے جائیں مثلاً مابعد الطبیعیات، اخلاق وغیرہ کے ساتھ۔ قابل ملاحظہ یہ امر ہے کہ یہ مضامین جو کہ خاص کام فلسفہ مذہب کا ہے ابھی تک معرض نفع میں نہیں آئے جس حد تک معصف کتاب کو اس کا علم ہے۔

فلسفہ تاریخ

1- پچھ در پچھ عجیب واقعات کا سلسلہ جن کو ہم تاریخ میں داخل کرتے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً علم تاریخ اور فلسفہ تاریخ بھی انسانی خیال کا سب سے اخیر ماحصل ہے اور بلاشبہ ہماری ہر صدی میں ہم حقیقی فرق درمیان تواریخی علمی بحث اور عہد گزشتہ کے فیروہوں اور عامیانہ جنموہوں کی تحریر میں پاتے ہیں۔ کسی اگلے زمانے میں کوئی خاص طریقہ اور مخصوص آمادگی اور اس مقصد کے لئے بعض تعلیم کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی اس فرض سے کہ عالمانہ اعزاز سے صحیح نتائج تاریخی ماخذوں سے اخذ کئے جائیں اور اس عہد میں بھی اور علوم تاریخ نہ سمجھو، اشخاص میں بھی ہم اس بیان کو پاتے ہیں کہ تاریخی تحریرات میں صناعی جز کو زیادہ اہمیت حاصل ہے بہ نسبت خالص علمی تحریرات کے اس سے یقیناً یہ طعنت پیدا ہے کہ صناعیت تاریخ کی اپنے صحیح اور درست مفہوم سے اب تک غلط۔ یہ ظاہر نہیں ہوئی تاریخ کی ساخت میں یہ نشان نمایاں نہیں ہوا تا کہ وہ اپنی کوششوں کو اسی پر مبذول کریں۔ پس ہم کو تعجب نہ کرنا چاہئے اگر ہم فلسفہ تاریخ میں ویسی ہی خامیاں پائیں جتنی متعلقہ صناعیت سائنس میں پائی جاتی ہیں۔ اکثر امور مبہم اور تاریخ پیش نظر ہیں اور متعدد مشائخات کا تحفیہ نہیں ہو سکا ہے۔ تین مختلف رائیں اس کے مقاصد اور اس کی ساخت اور وسعت کے باب میں قابل اعتبار ہیں۔

(1) پہلا اولاً تو یہ ہے کہ فلسفہ تاریخ کا موضوع بحث وہی ہے جو کہ صناعیت تاریخ کا ہے لیکن بہ مقابلہ صناعیت تاریخ کے فلسفہ تاریخ میں حقیقی اور تحقیقی درایت سے کام لینا چاہئے یا یہ کہ تویشی طریقہ بحث اختیار کرنا چاہئے۔ حالانکہ صناعیت تاریخ میں صرف گزشتہ واقعات کی روایت کافی ہے۔ فلسفہ تاریخ میں سلسلہ واقعات کی توجیہ اور عقلی بنیاد واقعات مذکورہ کے تسلسل کی پیدا کرنا چاہئے اور اس طرح عقلی اتصال واقعات کے قوت اثر کا پیدا کرنا چاہئے یا ایک دوسرے کے بعد واقع ہونے کی علت معرض بیان میں آنا چاہئے۔ ایسی توجیہ کی کوشش کرنے کے لئے فلسفہ تاریخ میں اس قسم کے امور پر نظر کی جاتی ہے جس کو دوسرے طریقوں یا محض واقعہ نگاری میں قلم

اعزاز کر دیتے ہیں۔ مثلاً اگلیں جنرانی وضع کسی ملک کی وہ قوم جو زیر بحث ہو اس کی نسل کے خصوصیات، عادات و خصائل، معاشیات کی تدریجی حالت وغیرہ۔ جب تک تاریخ کی تحقیق محض تجربی امور تک محدود ہو فلسفہ تاریخ بڑھتے معائنات ہذا کے عہدہ سے کچھ زیادہ نہیں ہے اور اس کو فلسفہ کا شعبہ کہنا بے جا ہے جس وقت تک کہ ایسے امور تاریخ خاص کے احاطہ میں شامل ہوں۔ فی الواقع مروجہ حال تقسیم معائنات ہذا کی تاریخ تمدن اور تاریخ سیاسی میں فی الجملہ اس فرق کو واضح کرتی ہے جو زمانہ اسحق سے فلسفہ اور معائنات کے درمیان پیدا کیا گیا ہے۔

2۔ یکھتے ایک مابعد الطبعی مسئلہ فلسفہ تاریخ کے سپرد کیا گیا ہے تجربی کے ساتھ ساتھ۔ توضیح جو ایسی ناکافی بنیاد پر قائم کی جائے نہ صرف فرضی ہوگی بلکہ بہت ہی ناقص ہوگی لہذا ضروری ہے کہ تجربی اجزاء کے عمل کے باور اقدم اٹھایا جائے اور تاریخ کے نصاب کی مابعد الطبعی ترجمانی کی جائے۔ ایک خاص تعمیر جڑ اس کا مقام تو عادات تاریخی کے شرائط قرار دیتا ہے۔ تاریخ کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ نسل انسانی کی تعلیم کے لئے مفید ہے یا وقوع و غرضانہ عمل کا ہے جس کا عمل مجموعہ خیالات اور تصورات پر ہے یا مذہبی نقطہ نظر سے تقدس کی ترقی ہے جس سے خدائی احکام کا ظہور اور خدائی حیثیت کا علم اس سے حاصل ہوتا ہے۔ اس مفہوم پر فلسفہ تاریخ بڑھتا موقوف ہے۔ مابعد الطبیعیہ پر نظریہ کائنات کا تعین جس سے ہوتا ہے اور اس فن تاریخ کی تشکیل ہوتی ہے نہ صرف اس لئے کہ تجربی اجزاء تلاش کئے جائیں اور ان کی قدر و قیمت قائم کی جائے جس کو ان کے ہمسرفن نے بھلا دیا ہے بلکہ واقعات ایک نئی حیثیت سے پیش کئے جائیں جو تاریخ کی معائنات سے بالکل اجنبیت رکھتے ہیں۔ ہم نے یہاں ان دونوں کوششوں پر ساتھ ہی ساتھ بحث کی ہے یہ کوششیں فلسفہ تاریخ کے مستقل قیام کے لئے کی گئی ہیں تاکہ اس کا ایک مستقل مقام ملے ہو جائے اس لئے کہ ان کا ظہور تعلیمات کی تاریخ میں ایک ساتھ ہوتا ہے۔

پہلی رائے کے موافق مقصد اور احاطہ فلسفہ تاریخ کے نمائندے حسب ذیل ہیں۔

J. G. Herder, Ideen zu einer Philosophie der

Geschichte der Menschheit 1784-1791.

H. Latze, Mikrokosmos Ideen zur Naturgeschichte und geschichte der Menschheit, 4th ed., 8 vols., 1884, ff., trs. 4th ed., 1894)

C. Hermann, Philosophie der Geschichte 1860.

K.L. Michelet Philosophie der Gheschichte. 2 vols 1879-1881.

R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte 2. vols 1878-1893.

پہلی جلد میں ایک عام انتقادی تاریخی کیفیت اگلے مضامین کی جو تاریخ کے فلسفہ پر تحریر ہوئے ہیں درج ہے۔

3- (2) ایک اور رائے سے علم تاریخ کی فلسفیانہ بنیاد رکھنے کا کام بھی فلسفہ تاریخ کے حوالے کیا جاتا ہے اس رائے کے موافق علیحدت اور منطق سے اس شعبہ میں کام لیا جاتا ہے۔ جس میں نہایت وسیع اور بالا مال اور مطلب خیر میدان تحقیقات کے لئے ملتا ہے کیونکہ تاریخی (سائنس) کو ایک خاص مشکل پر غالب آنا چاہئے وہ یہ ہے کہ ایسے واقعات فراہم کئے جائیں جن سے بحث مقصود ہے۔ یہ واقعات بلاشبہ ہر خاص صورت میں بعض اقسام کے گزشتہ آثار اور مظاہر ہیں جن کو انسان کی قسمت اس کے ارادوں اور اس کے کاموں سے تعلق ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ان کا امتحان بظن مستقیم محال ہے بلکہ کم و بیش پچھنے ہوئے قدیم نوشتوں سے ان واقعات کا پتہ لگایا جاتا ہے یا جو اور ماخذ شہادت کے دستیاب ہو سکیں۔ لہذا تاریخ کے محقق کو قتل اس کے کردہ اپنے خاص موضوع کے متعلق کام کر سکے واقعات کی کما حقہ ترتیب کرنا پڑتی ہے اور تاریخی عمل بہت ہی دلچسپ اور دقیق منطقی جانچ ہے۔ اور علم اعظم (بحث علم) کے نقطہ نظر سے بھی اس کی قدر و قیمت کچھ کم نہیں ہے۔ جو بصیرت تاریخی طریقہ عمل سے حاصل ہوتی ہے اس کی قدر و قیمت اور صحت اور سچائی پر بحث کی جائے۔ تحقیقات کے اور شعبوں سے بڑھ کے اس میں یہ خصوصیت پائی جاتی کہ طبعی تحقیق سے جو نتائج نکلتے ہیں وہ غمی ہوتے ہیں نہ کہ یقینی۔ اسی طریق سے یہ سوال ضرور ٹائیڈا ہوتا ہے کہ قدیم دفاتر میں جو نقصان پائے جاتے ہیں ان کا عملہ کس حد تک جائز ہے اور ہر کلیہ یا قانون کے مضموم کی تاریخ میں نہایت ہوشیاری سے تحلیل ہونا چاہئے۔ بالآخر تمدنی ترقی کے مضموم پر سب سے زیادہ توجہ کی ضرورت ہے۔ ترقی کے تصور کو اکثر تاریخ کی مناعت میں ایک اصل عالم مان لینے ہیں۔ اسی سے ملتا ہوا تصور تمدنی بروز یا تکمیل کا ہے۔ یعنی اعلیٰ کا ادنیٰ سے پیدا ہونا کم درجے کے کمال سے اعلیٰ درجے کا کمال یا سادگی سے پیچیدگیوں کا نکلتا۔ یہ بہ مشکل کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل ہم نے اس موقع پر پیش کئے ہیں فلسفہ تاریخ میں ان پر استحکام اور استیاب کے ساتھ

۔ مقصود یہ ہے کہ تاریخی واقعات پر نظر کر کے جو قانون پیدا کیا گیا ہے وہ قانون عام طور پر افراد پر متعلق ہو سکتا ہے یا نہیں؟ یا اس کی کلیت کا ظل تسلیم ہے یا نہیں ہے اور کن شرائط اور حالات میں اس کا انطباق خاص افراد پر درست ہو سکتا ہے۔

بحث ہوئی ہے۔ البتہ ان پر فرد افراد منطبق کی کتابوں میں بحث کی گئی ہے۔ (خصوصاً سکوت اور
 وراثت کی تصانیف میں)۔ مابعد الطبیعت کے رسائل میں بھی یہ بحث ہوتی رہی ہے اور ایسی
 تصانیف میں جن میں مناعت تاریخ کے کلی اسالیب پر نظر کی گئی ہے۔ (دیکھو خصوصیات کے ساتھ
 ای برنھلم لہرنج ڈارسلونڈکن میٹھڈی E. Bernhelm Lehrbuch der
 historischen Methode. طبع دوم 1894۔

4- (3) تیسری رائے فلسفہ تاریخ کے متعلق اور اس کا نام بھی جو اس پر ولادت کرے
 اثباتی فلسفہ میں پایا جاتا ہے جس کا بانی اے کوہٹ ہے (دیکھو صفحہ 4-5) ایک اثباتی فلسفی کی
 حیثیت سے کوہٹ نے تمام مابعد الطبیعی تحقیقات کو رد کر دیا لہذا اس کے فلسفہ تاریخ میں تاریخی
 سلسلہ واقعات کے اعلیٰ مفہوم کی بحث نہیں ہو سکتی۔ یا یہ کہ عقل اخلاقی کائنات کے مقدمات میں
 کیا کام کرتے ہیں یا یہ کہ خدائے تعالیٰ کی مشیت کی عکاسی کیا ہے اور کیا کرتی ہے۔ کوہٹ کا
 فلسفہ تاریخ محض فطری آثار کے خاص مجموعہ کا بیان ہے جس پر خاص مناعت تاریخ میں جست
 جست بحث ہوتی ہے صرف معاشرت ایک تاریخ رکھتی ہے فرد انسان کی کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی محض
 غیر آئی فطرت کے۔ (یعنی جیسے جمادات کی کوئی تاریخ نہیں ہے اسی طرح ایک انسان فرد واحد
 کی بغیر معاشرے کے کوئی رد و نواہی نہیں ہوتی)۔ کوہٹ کا فلسفہ تاریخ انسانی اجتماعی معاشرت
 کی شرائط اور اس کی صورتوں کا نظریہ ہے وہ صورت معاشرت کی جو اس زمانے میں موجود ہے
 اور اس کی گزشتہ تکمیل۔ حقیقت میں یہ فلسفہ تاریخ سوشیا لوجی علم المعاشرت یا معاشرتی طبیعیات
 ہے جس کی تقسیم معاشرے کے علم السکون اور علم الحركت میں ممکن ہے۔ اس کا طریقہ نقاش یا شیل
 ہے یعنی معاشرت یا اجتماع کو ایک نظام آئی سمجھ لیتا جائے اور جو نتائج حیوانی نظام آئی کے علم سے
 حاصل ہوئے ہیں وہ کو یا اجتماعی نظام عضوی کے لئے نمونے ہیں جس سے منازل اور صور اور
 مہادی اجتماع کا نظریہ قائم ہو سکتا ہے۔ اجتماعی علم السکون میں تقریبی تعلق جملہ ارکان اجتماعی نظام
 عضو کے موجود ہیں۔ اجتماعی علم الحركت میں یہ بیان ہے کہ انسان کا ذہن معاشرت کے انقلاب
 میں بہت ہی عمدہ جزو موثر ہے چنانچہ منازل یا حیات تاریخی تکمیل کے کو یا شیل منازل یا میقات

۔ جو چیز اولاً بہت ہی سادہ اور عینی سرچے چھی وہ مرد و لایم اور نسل انسانی کی ترقی سے بتدریج مرتبہ کمال پر
 پہنچتی گئی۔ کسی چیز کو فرض کر لیا مثلاً دولت حکومت قانون معاشیات فنی انتظام یہ سب جدید صورتوں سے مرتبہ کمال
 پر تازہ ہوئے ہیں اس مقصد کے لئے تاریخ دولت کھربائی پر نظر کرنا چاہئے۔

۔ یعنی جس طرح ایک فرد انسان پر جو ان روزہ عالم جاہل یا قلم کامل ہوتا ہے یہی حال جیسے اجتماع کا بھی

فرد انسان کے ہیں۔ کوہیٹ نے ایسی تین حالتوں میں امتیاز کیا ہے انہیاتی، ماہدا الطبعی اور انشائی تیسرا سب کے بعد آتا ہے یعنی درجہ تکمیل ہے۔ کوہیٹ کے بڑے بڑے جبر و معاشرتی اجتماعی میدان میں ہر رت انہنر (دی پرنسپل آف سیکولوجی یعنی اصول نفسیات طبع سوم 1885)۔ انہنر نے ایک عام صابہ طریقہ تکمیل و بروز کے لئے دیا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ وہ صحیحاً کارآمد ہو۔ کل تکمیل آخر جنسیت سے مرتب غیر جنسیت کی طرف چلتی ہے۔ جنشیل درمیان معاشرتی (ماوراء عضوی) حیات کی صورتوں میں اور عضوی میں خصوصاً حیوانی مثالوں سے تفصیل وار بیان ہوتی ہے۔ اس طرح منفرد طیلہ کے سوازی نگہ یا قبیلہ یا نسل ہے مختلف طبقے (سوسائٹی) اجتماع کے مقابلہ کئے گئے ہیں۔ نظام عضوی کی گونا گوں ساخت ہے۔ فوج بمقابلہ انکوارم Endoderm جلد بیرونی کے ہے۔ سخت کرنے والے طبقے انڈوڈرم Endoderm اندرونی جلد سے اعلیٰ حرف اور میسوڈرم Mesoderm درمیانی جلد سے تجارت پیشہ مراد ہیں اور چٹکا انکوارم سے نظام اعصابی کا ظہور ہوتا ہے یہ سب سے اعلیٰ ساخت حیوانی نظام عضوی کی ہے۔ یہی حال فوج کا ہے مع اپنے فائدوں اور ہادشاہوں اور سرداروں کے۔

5۔ وہ علم جس نے کوہیٹ کے عہد سے لے کے اب تک صورت اختیار کی ہے وہ حقیقی فلسفہ تاریخ کا نہیں ہے بلکہ ایک جدید عملہ تاریخ کا ہے جس کا مقابلہ ہرار Herder کی کوشش (2 جلدوں کی صورت میں) ہو سکتا ہے۔ جس نے تاریخی واقعات کے سلسلے کے سمجھانے کی کوشش کی ہے فطری حالات اور انسانی تعلیمات سے۔ یہ بالکل درست ہے جس کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ سوشیالوجی اجتماعیت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اصلی فلسفہ تاریخ ہونے کا دعویٰ کرے۔ سوسائٹی کو خاص موضوع بحث تاریخی غور و فکر کے لئے قرار دینا ویسا ہی یکطرفہ ہے جیسے سیاسی واقعات یا صرف بڑی شخصیتوں سے تاریخ میں بحث کرنا۔ حقیقی فلسفہ تاریخ ویسی ہی تعلیم ہونا چاہئے۔ جیسے فلسفہ فطرت یا فلسفہ قانون (ف 6-9)۔ اس صورت میں اس کو واقعات تاریخ سے سروکار نہ ہوگا نہ فنی طریقے سے اور فطری اور اجتماعی اثرات سے جو کہ ان کا باعث ہوا کرتے ہیں بلکہ اساسی تصورات اور خیالات سے جو کہ مقدمے ہیں مناعت تاریخ کے اور منطقی صورت ان اسالیب کی جو کام میں لائے جاتے ہیں (دیکھو فقرہ 3 گزشتہ میں کہا گیا ہے)۔ مگر ایک مسئلہ اور بھی حل کرنا ہے۔ جو مشترک کوششیں سلسلہ تاریخی کی ماہدا الطبعی ترجمانی کی کامیاب نہیں ہونیں کیونکہ

۔ یعنی اولاً افراد یا کان میں یکساٹی پائی جاتی ہے مگر یہ یکساٹی درجہ فہم ہو کے گونا گوں صورتیں پیدا ہوتی ہیں 12

۔ انسانی تعلیمات سے مراد ہیں وہ قوتیں جو انسان کو مہدا انطرت سے عطا ہوئے ہیں 12م

ان کے مصنفوں نے چاہا تھا کہ جن امور کا خود تاریخ نے فیصلہ کر دیا ہے اور درست فیصلہ کیا ہے اس کے ملل و اسباب بلا مد تاریخ پیدا کئے جائیں اور بجائے خود ان کی توضیح کی جائے۔ حالانکہ اس میں کوئی شہ نہیں کہ صناعت تاریخ کے نتائج ضروری اور ناقابل ترک جزو مابعد الطبیعت کا ہے جس پر جامع مابعد الطبیعت کی بنیاد رکھنا چاہئے ہم کو چاہئے کہ نظریے کائنات اور حدوث زمانی کے لئے علم فطرت اور نفسیات سے رجوع کریں جبکہ ہم اشیاء کو فطرت کے پہلو سے یا فرد انسان کی ذاتی تکمیل کی روشنی میں ملاحظہ کرتے ہوں لیکن لازم ہے کہ ہم دوسرے عمدہ مواد کو فراموش نہ کریں جو دیاسی قیمتی ہے جیسا پہلا مواد۔ یہ مواد صناعت تاریخ سے ہم پچھتا ہے بغیر اس مواد کے ہمارا نظریے کائنات کامل نہیں ہو سکتا بلکہ ناقص رہ جاتا ہے۔ (کاسوی) کائناتی ارتقاء کے باب میں کوئی عمدہ بات نہیں کہہ سکتے جو کسی قابل ہو۔ اس مفہوم کی عظمت اور وسعت پر نظر کرتے ہوئے جب تک ہم قرآن ماضیہ کی تاریخ سے باخبر نہ ہوں۔ وہ مابعد الطبیعت جس کی تاریخ پر بنیاد ہو وینک اسی کی روشنی ان واقعات پر ڈال سکتی ہے جو کہ اس کی بنیاد ہیں اور یہی بعینہ اور اسی طریقہ سے فطری صناعت اور نفسیات کے باب میں بھی صحیح اور درست ہے۔ اگر ہم چاہیں تو تاریخ کے بلند مفہوم کے باب میں کلام کریں لیکن ایک شوشہ بھی ان واقعات کا نہ بدلے گا جس کو علمی تحقیقات نے ثابت کیا ہے۔

لیکن ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو علوم ہوا نفسیات کے خصوصیات کے ساتھ فلسفہ تاریخ سے تعلق رکھتے ہیں وہ مابعد الطبیعت علم اعظم اور منطقی ہیں۔

اس تیسرے عنوان کے تحت ہم جی سمل G. Simmel کی منیڈ کتاب (ذاتی پرولم میکسٹن فلاسفی Die Probleme der Geschichts philosophie 1892 کا ذکر کر سکتے ہیں اور مفصلہ ذیل کتابیں بھی اس تعلیم کی تاریخ میں بہت مدد دیتی ہیں۔ اسی فلسفہ کی فلسفہ تاریخ تاریخ یورپ میں R. Flint, The Philosophy of History in Europe, 1874 صرف فرانسیسی اور جرمن محققین کا بیان ہے پہلا حصہ اس جلد کا دوا پارہ طبع ہوا مگر بہت بدلا ہوا ہے۔ اس کا نام تاریخی فلسفہ فرانس بلجیم اور سوئٹزر لینڈ میں 1893۔ اس میں کتابوں کی فہرست بہت کامل ہے۔

F. de Rougemont, Les deux cites; la philosophie de l'histoire aux differents ages de l'humanite. 2 vols., 1874

R. fester, rousseau und die deutsche geschichts philosophie. 1890.

P. barth, Die geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann 1890.

تکملہ اور انتقادی بیانات

1- ناظرین کو تعجب ہو گا کہ فصول گزشتہ میں ہم نے دو فلسفیانہ علوموں پر بحث نہیں کی جو کہ طبعاً خاص تعلیمات میں شمار ہو سکتی ہیں۔ یعنی فلسفہ ریاضیات اور فلسفہ لغت فیلا لوجی۔ ان دونوں کے ترک کرنے کی دودھ جھیں ہیں۔

(1) کوئی ان میں سے عموماً یونیورسٹی کے علوم متداولہ کے حساب میں داخل نہیں ہے۔ حالانکہ وہ جن کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ ہر دائرہ العلم کے حساب تعلیمات میں درج ہیں۔

(2) اور یہی امر فلسفیانہ ادب پر صادق آتا ہے۔ فلسفیانہ ادب میں تھوڑی سی جگہ بھی ریاضیات اور فیلا لوجی کو نہیں دی گئی۔ نہ منطقی رسائل میں نہ علم العلم میں نہ تعلیمات میں۔ بمشکل کوئی مدد اور مرجع کتاب موجود ہوگی جس میں ریاضیات اور فیلا لوجی کی فلسفیانہ حیثیت پر غور و خوض کیا گیا ہو۔ لہذا یہ محض اتفاق امر ہے کہ فلسفہ ریاضیات اور فلسفہ لغت نے ہمارے فلسفیانہ تعلیمات کی فہرست میں کوئی جگہ نہیں پائی۔ یہ اتفاق بھی عجیب و غریب ہے کیونکہ ان دونوں شعبوں کے متعلق رسائل موجود ہیں اور یہ قدیم مواد ہم کو تاریخ فلسفہ کی تحریک کے لئے یکم پہنچتا ہے۔ فیما غورث نے ایک نمایاں اختصار فلسفہ ریاضیات میں کیا تھا اور افلاطون نے اپنی کتاب (مکالمہ) کرٹیلئس میں فلسفہ زبان (لغت) کی بنیاد ڈالی۔ مزید برآں ریاضیات اور فنونِ فلسفہ خاص معناتوں سے پہلے تھے جو فلسفہ سے علیحدہ ہو گئے۔ لہذا ہماری اس توقع کی وجہ موجود تھی کہ ان دونوں نے ایک موضوع بحث مخصوص اور وسیع فلسفیانہ تحقیق کے لئے مہیا کر دیا ہو گا۔ اب ہم آئندہ اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ واقعات اس توقع کے خلاف کہیں ہوئے۔

2- (1) چونکہ ریاضیات تمام علوم میں کارآمد ہے لہذا یہ تمام مخصوص علوم سے اہم ہے۔ مفروضہ حقیقت کے جملہ اوصاف سے۔ کیف شدت مکانی اور زمانی صفات ہیں۔ ان میں سے صرف کیف ہی ایک ایسا وصف ہے جس پر ریاضی بحث ممکن نہیں ہے۔ باقی سے ہر ایک اس قائل ہے کہ وہ ریاضی کے تحت میں لایا جاسکے۔ یعنی تصور مقدار کے ماتحت۔ اور چونکہ کیفیت بھی تھا نہیں پائی جاتی کیونکہ خالص کیفیات ہمارے تجربے کے واقعات میں نہیں پائے جاتے لہذا کوئی چیز ایسی

نہیں ہے جس کو ہم ریاضیات کی بحث میں نہ لائیں۔ کسی خاص صیغہ میں ریاضی کے اسلوب کے لگاؤ کا امکان موقوف ہے ہماری اس قابلیت پر کہ کثرت کے اوصاف کی جامع و مانع تقریف پیدا کر سکیں۔ ہم مقدار کے عام مفہوم کو محدود یا قابل مساحت مقدار کے تصورات تعبیر کر سکیں۔ (مثلاً) کہیں کہ چار نکلیں یا دو گزر کا لہذا ایک مربع میل اراضی یا کروہ جس کی مساحت ۵۰ کعب فٹ ہے۔ ریاضی کی عام دلالت کا خیال کر کے، بمقابلہ محدود و مسلسل دوسری مضافات کے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے ایک خاص مرتبہ جملہ علوم میں کیوں اور کس طرح حاصل کر لیا۔ حتیٰ کہ یہ فلسفہ کا ہمسر قرار پایا نہ کہ فلسفیانہ تحقیق کا اس کو معروض نہیں۔

(2) مگر صرف اسی قدر نہیں ہے۔ منطقی زور اور ریاضی کی وحدانی ساخت نے اس کو فلسفہ متاخرین کے ابتداءئے عہد سے جملہ علوم میں ایک فرد کامل کا مرتبہ بخشا ہے۔ (یعنی کوئی علم ریاضیات سے زیادہ مستحکم اور استوار نہیں ہے نہ کسی علم کے دلائل ایسے یقینی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ضرب المثل ہو گیا ہے۔ کبر بان الہندسہ یعنی فلاں شخص ایسی محبت لایا جیسے علم ہندسہ کی برہان ہوتی ہے۔ یعنی چینی اور ہندو دلیل ہے)۔ بڑی مہارت اور شجیدگی سے یہ کوشش بھی کی گئی کہ اور فلسفیانہ تعلیمات کو ریاضیات کے نمونے پر حاصل کیا تاکہ ان کی صحت اور ضرورت یقینی ہو جائے۔ یہاں ایک اور امر مانع موجود ہے۔ حقیقی فلسفہ ریاضی کے راستے میں بغیر کسی جذبہ اور حمایت کے۔

(3) بالآخر ریاضیات سے بہت ہی کم مواد فلسفیانہ بحث کے لئے مل سکتا ہے اس کے بنیادی تصورات مقابلہ چند تصوروں میں قابل تحلیل ہیں اور ہر طور علم ہندسہ میں بالآخر جائز ہوتا تمام بنیادی حدود کا بصیرت یا ادراک پر منحصر معلوم ہوتا ہے۔ اختلاف مضامین صوری عمل درآمد میں غائب ہو گیا۔ لہذا فلسفہ کو ریاضی کی توجیہات میں تصرف کرنے کا بہت ہی کم موقع ملا۔ لیکن ریاضی کے شعبوں کی روز افزوں ترقی سے جن تصورات کو اہل ریاضی کام میں لاتے ہیں وہ بہت بڑھ گئے اور بہت پیچیدہ ہو گئے ہیں اور وہ وقت بہت ہی قریب ہے جبکہ وہ فلسوف جس نے ریاضیات کی مہارت کی ہے وہ فلسفہ ریاضیات مرتب اور مدون صورت میں پیش کرے گا۔ موجودہ صورت

۔ فائدہ سے خالی نہ ہوگا اگر ہم یہاں کثرت کی تقسیم کو بیان کر دیں واضح ہو کہ ہم کثرت مقولات معنویات ایک ہے۔ کم کی تعداد میں کی گئی ہیں (1) کم حاصل یعنی وہ جس کے اجزاء میں ہر عمل مشترک پایا جائے مثلا خط و سطح و جسم قطعی (2) کم حاصل وہ جس کے اجزاء ہر فعل مشترک نہ کہتے ہوں یعنی اجزاء کم حاصل کی دو قسمیں اس اعتبار سے کی گئی ہیں کہ یا تو اس کے اجزاء اس طرح قائم ہوتے جائیں کہ ہر سابق لاحق کے بعد باقی نہ رہے مثلا زمان یا حرکت اس کو لیے چارہ کہتے ہیں دوسرے وہ جس کے اجزاء اتنی نہ ہوں کہ اس کو تارہ کہتے ہیں ۱۲ء

میں بھی مثالیں اتصال continuity کثرت multiplicity تفصیل Function اور لا انتہائی Infinite اور مقدار صغیر لانہائیت Infinitesimal magnitude اور تقاطع ہندسہ اور حساب کا تحلیل وغیرہ سے ایک وسیع میدان علم اعظم اور منطق کو بلکہ شاید علم نفس کو بھی مل جاتا ہے۔ مکی مشکل جو اس تعلیم کے طالب علم کے سامنے آتی ہے وہ ریاضیات کے رموز نظام کی کامل مہارت ہے یہ بہت ہی پیچیدہ ہے یہاں اس سے زیادہ محتاج آتش نہیں ہے کہ صرف ان کے ذکر پر اکتفا کیا جائے۔

3۔ فلسفہ لسان (فیلا لوجی) کا معاملہ اس سے کچھ اختلاف رکھتا ہے اور انی مجملہ ان تعلیمات کے جن کی طرف ہم فیلا لوجی کے تعلق کے لئے نظر اٹھا سکتے ہیں وہ صناعیت منطق ہے کیونکہ منطق کو جیسا کہ ہم ملاحظہ بھی کر چکے ہیں (ف 6-5) رموز یا علامات کے کلی مفہوم سے تعلق ہے خصوصاً لسانی رموز سے اور وہ قریبی تعلق جو کاس زمانے تک خصوصاً کے ایف بکر K.F. Becker کے اثر سے درمیان منطق اور علم قواعد (صرف نحو کے) دریافت ہو چکا ہے وہ ہمارے اس انتخاب یعنی فقہ لغت اور فلسفہ کے تقاطع کا باعث ہوگا۔ تاہم منطق سے کچھ کام نہیں چل سکتا۔ مروریام سے دونوں تقسیموں کا فرق بخوبی واضح ہو گیا اور فیلا لوجی کی فلسفیانہ بحث علم نفس کے ذمہ عائد ہوئی۔ یہ کام علم نفس سے ایسی پوری کامیابی کے ساتھ انجام پایا کہ زمانہ متاخر کے مضامین جو فلسفہ زبان پر لکھے گئے ان کو نفسیات کے مضامین کہنا بجا ہے۔ نفسی نفسیات جس میں بچوں کی زبان کی تدریجی تکمیل کا بیان ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ نفسی نفسیات (دیکھو ف 8-9) کا ظہور ہوا (خصوصاً لسانی تلاش اور تحقیق کی تحریک سے) جس کے خاص مسائل یہ ہیں کہ مختلف منزلیں زبان کی تکمیل اور ترقی کی جس کے اسباب عام نفسیاتی حالت میں نسل کی تاریخ کی ہیں (یعنی جیسے نسل نے ترقی کی اسی کے قدم ہفتم زبان بھی ترقی کرتی تھی)۔ بے شک اس موقع پر وقت طلب سوال زبان کے مرکز کا پیدا ہوتا ہے (سوال یہ ہے کہ زبان کا واضح درحقیقت کون ہے اس مسئلہ میں قدیم سے اختلاف چلا آتا ہے اور کوئی امر ہنوز طے نہیں ہوا)۔ ہم نے (ف 8-1) میں ملاحظہ کیا کہ تجربی نفسیات نے مرتبہ علم کا حاصل کر لیا ہے اور یہ توقع ہو سکتی ہے کہ متغیر ابھی ظاہری صورت پیدا کر لے گی لہذا ہم اس کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ نفسیاتی بحث لسانی واقعات کی کبھی حقیقی فلسفہ لغت کے طریقے میں راہنمائی کرے گی فی الواقع اگر ہم فیلا لوجی کو نفسیات کے تعلق سے جدا کر لیں تو فیلا لوجی میں کوئی ایسا مسئلہ نہیں باقی رہتا جس پر فلسفیانہ بحث کی جائے۔ پس فلسفیانہ نفسیات سے

وہ تمام ضرورتیں پوری ہونگی ہیں جس کو فلسفہٴ لسان بنایا جائے۔ فلسفہٴ لغت کے اعتبار سے۔ دوسری طرف فیلا لوجی کی صورت اور اس کے مضامین فلسفیانہ دلچسپی پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مختلف طریقے جن کو فیلا لوجی نے اپنے عام مفہوم کے اعتبار سے پیدا کیا اور تحلیل کو پہنچایا وہ بے شک منطقی بحث کے لئے ایک جداگانہ میدان پیدا کرتے ہیں۔ بہر طور اس موقع پر ایک امتزاجی خود اس علم کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ بعض اس کے ذکی الطبع فرائیڈوں نے یعنی ملائے لسانیات نے صاف صاف کہہ دیا ہے کہ یہ صرف ایک معین ہے تاریخ کی تحقیق میں۔ اور بلاشبہ اس میں کوئی کلام نہیں کہ متون عہدات انتقادی اور استاد کی قدر و قیمت اور ان کے قابل وثوق ہونے کی بحث (یعنی فنِ روایت) کے بعض قواعد اور ضوابط سے تاریخ کے محقق کو چارہ نہیں ہے یعنی وہ مورخ جو گزشتہ واقعات کی تحقیق کی بنیاد قدیم تحریری و فاکٹری شہادت پر قائم کرتا ہے۔ اگلے نوشتوں سے تاریخی واقعات کا پتا لگاتا ہے پس زبان بھی تاریخ کی تحقیقات میں ایک موضوع بحث ہے بشمول اور موضوعات کے پس ہم کو پچانے کہ یہ نصف حصہ فلسفہٴ زبان کا تاریخی بحث کے لئے چھوڑ دیں۔ (دیکھو 12-3)

یہ تو جیسا اس واقعہ کی ہے کہ فلسفہٴ زبان کو ایک علیحدہ شعبہ بنانے کی اب تک کوئی کوشش کیوں نہ کی گئی۔ اور جو اسباب بیان ہوئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غالباً یہی حالت آئندہ بھی رہے گی جواب ہے۔ فلسفیانہ تعلیمات کی فہرست سے تاریخ فلسفہ کے ترک کرنے کے وجوہ بیان کرنے کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے۔ اس کو عام صناعت تاریخ کا ایک شعبہ سمجھ لینا چاہئے جس میں تاریخ بھی صناعات کی داخل ہے۔ اس امر پر تاکید کرنا شاید فضول ہو گا کہ صرف وہ فلسفی جس کو تاریخ کی مزاولت ہے وہی تاریخ فلسفہ کی تحقیقات میں قدم رکھ سکتا ہے۔

اس نکتہ کے سلسلے میں چند الفاظ بطور اتفاق کے بیان ہو سکتے ہیں۔ فلسفیانہ تعلیمات کا جو ہم نے اس باب میں اختیار کیا ہے وہ اس مقصد کے لئے کافی ہے کہ طالب علم کو یقین ہو جائے کہ جو امتزاجات ہم نے فلسفہ کی تعریف اور تقسیم پر کئے تھے (ف 2-3 ملاحظہ ہو) وہ قرین انصاف اور حق بجانب تھے۔

طالب تحقیق کی نظر سے یہ بات پوشیدہ نہ رہی ہوگی کہ وہ علوم جو اب فلسفہ کے عام لقب کے تحت میں آتے ہیں بالکل مختلف سطحوں پر ان کی بنیاد ہے۔ ایک طرف تو ماہدہ الطبیعات ہے جو ایک بڑی عمدہ خاص علوم کے اشیائی معلومات کا مہیا کرتا ہے۔ دوسری جانب علمِ اعظم یعنی بحثِ علم ہے جو اپنے دونوں شعبوں کے ساتھ ساتھ یعنی بحثِ علم اور منطق کے وہ اس کے لئے ضروری ہے کہ عام

مواد کو پیدا کر کے ان کو جانچنے یہ نہایت ہی عام صورت علمی تفعل کی ہے۔ فلسفہ فطرت اور فلسفہ انہ نفسیات کے علوم میں داخل ہونے سے ہم دیکھتے ہیں کہ اس عام تعلیمات نے علمی شعبوں کے حصصین اور محدود وسیع انوں سے ایک رشتہ تعلق پیدا کر لیا ہے۔ حالانکہ علم اخلاق جمالیات تحریری نفسیات اور اجتماعیات متحد ہیں اور سب اپنی اپنی مخصوص تحقیقات میں مصروف ہیں اور بتدریج پختہ ہوتے جاتے ہیں تاکہ جداگانہ تعلیمات مستقل طور سے اپنے اپنے مرتبے پر قائم رہیں۔ اور پھر ان سب پر ایک ہی معنی سے فلسفہ کا اطلاق ہے اب واقعات ہم کو اپنی بڑھی ہوئی طاقت اور جدید توانائی سے اس طرف رجوع کرتے ہیں کہ فلسفہ کی تعریف نئے انداز سے کی جائے اور اس کے احاطوں کا کامل اطمینان اصول سے خاکہ کھینچا جائے اب ہم یہاں اس مضمون کو ختم کرتے ہیں اور وعدہ کرتے ہیں کہ موقع محل پر اس بحث کو پھر چھیڑیں گے یعنی باب چہارم میں۔



باب سوئم

فلسفیانہ فرقوں کی تقسیم

1- گزشتہ دو باب جو اتفاق کے لئے مخصوص تھے۔ اس اتفاق نے ہم کو یہ راستہ دکھایا کہ موجودہ تصور فلسفہ کا بالکل رد کر دیا جائے وہ تصور یہ تھا کہ فلسفہ ایک متحد مجموعہ علم کا ہے اور اسی سے ہم کو متعدد مختلف فلسفیانہ مسائل کا فرق معلوم ہوا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ انسان کے فلسفیانہ خیالات کوئی ایک علم یا ہمہ گیر رہنما نہیں ہے اس معنی سے مثلاً یہ کہ مابعد الطبیعی حالت سے اس کا طریقہ عمل تمام فلسفیانہ تعلیمات میں متعین ہو جائے۔ بلکہ ہم کو چاہئے کہ رہنمائات میں جو تفاوت ہے اس کو پیش نظر رکھیں۔ وہ تفریق جو جداگانہ فلسفیانہ علوم میں پائی جاتی ہے اس کو دیکھیں۔ اگر ہم ایک اصطلاح کو دو مختلف شعبوں میں پائیں تو یہ نہ سمجھ لیں کہ دونوں جگہ اس کے معنی ایک ہی ہیں بلکہ ہر علم میں ایک ہی اصطلاح کے معنی جداگانہ ہیں۔ اگرچہ فی الحقیقت کچھ مشابہت پائی جائے مثلاً لفظ صورت منطبق میں بھی مستعمل ہوا ہے اور جمالیات میں بھی لیکن لفظ ”صوری“ کے معنی دونوں علوم میں مختلف ہیں۔ ہماری فطری بہت دور تک پہنچنے کی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دونوں علوم میں اس اعتبار یعنی لفظ اصطلاحی اتحاد کے سبب سے کوئی ضروری تعلق ہے۔ یہ سچ ہے کہ فلسفی اکثر ایک ہی لفظ کے اعتبار سے فوراً کسی خاص فرقے میں داخل سمجھا جاسکتا ہے۔ مثلاً شخصیت یا مذہب ہمہ دوست (وحدت و جدوی) اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ خاص کوئی فلسفیانہ مطلب یا مذہب اس کے نظام فلسفہ میں ایک نمایاں مقام پر واقع ہے یا حکم کی رائے کا اظہار اس اصطلاح خاص سے ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعی نہایت ہی اہم فلسفیانہ تعلیم ہے اور اگر کوئی شخص اس کی طرف خاص میلان رکھتا ہے تو اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس کا عام فلسفیانہ رجحان کس طور کا ہے۔ بیان واقع یہ ہوتا چاہئے کہ فلسفہ کے کس خاص شعبہ میں کون فلسفی کس خاص فرقے سے تعلق رکھتا ہے۔ ایسا کرنے سے ہم اکثر نامناسب غلط بحث سے سبکدوش ہو جاتے ہیں اور ایسے اغلاط سے نجات ہو جاتی ہے

جو الفاظ کے غلط استعمال سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً اس تفصیل کو واضح کر دینا چاہئے (بذریعہ خطوط و حدائی یا قوسوں کے) کہ فلسفہ کا مسلک مثلاً "مادیت" یا اعتبار مابعد الطبیعی نظریہ کے ہے یا مادیت یا اعتبار اخلاقی اصول کے۔

2- ہم فرقوں کا یا تھقل کے رجحانات کا فرق نہ صرف ان مضامین سے جو کسی مناعت سے منسوب ہوں کر سکتے ہیں بلکہ عام مفہوم سے جو اس کے مضامین میں پائی جاتی ہو اس کی مجموعی حیثیت سے۔ چنانچہ مختلف فرقے، منطق اور نفسیات اور بحث علم کے مسائل کی تفریضیں مختلف بیان کرتے ہیں۔ اس قسم کی تفریضیں جہاں تک وہ فلسفہ متاخرین کے لئے قابل لحاظ اہمیت رکھتی ہیں ان پر ہم نے باب دوم (ف 5-8 د 6) میں بحث کی ہے لہذا ہم اس حصہ کتاب میں فلسفیانہ مناعت کے مفہیم میں جو فرق ہیں ان کی طرف اپنی توجہ کو مبذول کریں گے۔ ایسے فرق جن کا تعلق اس طرح ایک ساتھ ہو سکتا ہے گویا وہ پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ عملی سوافقت کی مناسبت سے اور ہر مناعت کے جداگانہ دلائل کے لحاظ سے جو بحیثیت مجموعہ اس مناعت میں پائی جاتی ہے۔

اختلاف رائے کسی خاص شے کی طرز و قیمت کی شناخت یا اس کی توضیح میں صحیح معرفت کی کمی پر بدایہ دلائل کرتا ہے۔ مجملہ علمی تعلیمات کے مابعد الطبیعیات میں ایسے اختلافات کی زیادہ گنجانہش ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ علم مابعد الطبیعیات دوسرے علوم کے تجربی تعینات سے بہت آگے نکل گیا ہے۔ اور اسی کے ساتھ ترقی کا مرتبہ جو کسی مناعت کو حاصل ہوا ہے اس سے مابعد الطبیعیات بے نیاز ہے۔ (کوئی مناعت کسی منزل تک پہنچی ہو مابعد الطبیعیات کی جبرانی اس کو پیچھے ڈال کے بہت دور لے جاتی ہے)۔ لہذا ہم مابعد الطبیعیات میں انتہا کا اختلاف اور فرقوں کا استقلال بھی اپنے رائے پر ملاحظہ کرتے ہیں۔ دوسری جانب سب سے زیادہ متاثریظ نظام افکار کا علم اعظم (بحث علم) میں واقع ہوا ہے۔ بحث علم کو نہ صرف مذہب اور تنقید سے کام ہے مواد علم کی جانب سے مقدمات تمام علوم کے (دیکھو ف 8) بلکہ وہ نتائج جہاں تک کسی مناعت کی رسائی ہوئی ہے وہ بھی بحث علم پر موثر ہیں اور اس مناعت کی عملدرآمد میں اس کو دخل ہے۔ بے شک یہ سب اس امر پر متوقف ہے کہ مابعد الطبیعیات کا امکان مان لیا جائے۔ بہترین منطقیں ہم کو اس کا

بے شک بعض علماء کی رائے ہے کہ علم مابعد الطبیعیات ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اس علم میں محض خبرات پر بلکہ اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ محض دو اعتبارات جن کو ہم نے ایجاد کیا ہے وہ اس کا موضوع ہیں جن میں علمی اور مذہبی مفہیم بھی داخل ہیں۔ تجربہ جو تمام علوم کا مآخذ ہے اس کو کچھ روکا نہیں ہے 12ء۔

موقع نہیں دیتیں کہ وہ مفادیم جو اصلاً اختلاف رکھتے ہیں وہ معرض بحث میں لائے جائیں۔ فطری فلسفہ اور نفسیات کے رجحانات کے فرق اور ان کے مطابق جو فرقہ مابعد الطبیعیات میں ہیں ان سب پر ایک ساتھ بحث ہوگی۔ اب صرف ایک ہی اور فلسفیانہ تعلیم باقی رہ جاتی ہے جن کے نمائندے جن کی پچھاؤںیاں الگ الگ ہیں۔ اخلاق :

اس طرح یہ خاص تقسیم ہم کو حاصل ہوتی ہے۔

الف۔ مابعد الطبیعی فرقتے

ب۔ علم الطبیعی فرقتے

ج۔ اخلاقی فرقتے

3۔ ہماری تقسیم کو مابعد الطبیعی فرقوں کے متعلق اس اختلاف رائے سے اس مسئلہ کے متعلق کہ یہ صحت ممکن ہے یا نہیں سروکار نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی ہم توجہ نہ کریں گے کہ مابعد الطبیعیات میں جو خاص طریقے کام میں لائے جاتے ہیں وہ کیا ہیں۔ یہ اسود موقوف ہیں یا تو ان مفادیم کی علم الطبیعی تقریظوں پر یا عام نظریات پر جو مابعد الطبیعی تحقیق سے تعلق رکھتے ہیں۔ جن پر یہاں ہم کو بحث کرنا نہیں ہے۔ اب صرف ایک ہی چیز باقی رہی یعنی مابعد الطبیعی تحقیق کا مساو۔ اس کو ہم بنائے تقسیم کی حیثیت سے تسلیم کئے لیتے ہیں اور اس کو پانچ عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ منجملہ دو ان میں سے عمومیت رکھتے ہیں جن کا تعلق ہے ایسے جملہ اصول سے جو نظریہ کائنات کے بنانے میں کارآمد ہیں اور اس کے آخر کے تین خصوصیت رکھتے ہیں جن کا تعلق مفردہ اجزائے سوئروہ سے ہے پورے نظریہ کے اندر۔

(1) پہلا گردو مابعد الطبیعی فرقوں کا ہے جن کی تقسیم بنا بر تعداد اصول کے جو نظریہ کائنات کے لئے تسلیم کئے جائیں۔ یہ دم جاری ہے کہ مختلف آراء کو جو اختیار کی جاسکتی ہیں۔ اس مسئلہ کے بارے میں اصطلاحات واحدیت اور انشعبیت اور اکثریت سے امتیاز کیا جائے۔ اول سے یہ واضح ہے کہ جملہ آثار کائنات صرف ایک ہی اصل سے منسوب ہوں گے۔ دوسروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وجہ غیر ممکن ہے جب تک دو یا زیادہ مستقل اصول نہ مانے جائیں۔

(2) دوسرا ردیو مابعد الطبیعی فرقوں کی تقسیم کا باعتبار صفت ان اصول کے ہو جاتا ہے جن اصول کو ان حکمانے اختیار کر لیا ہے۔ اس موقع پر ہم دو اصولوں میں امتیاز کر سکتے ہیں یعنی وجود اور وقوع۔ اصل وجود خود مادہ کو نامیں خواہ ذہن یا دونوں کی آمیزش کو۔ برابقت ان فرقوں کے جو مادیت روحانیت محویت اور واحدیت (وحدت) کے ناموں سے مشہور ہیں۔ اصول وقوع کی

حیثیت سے طبیعت میکانیکی یا بھی اتصال علت اور معلول کا اور غایتیت اجتماع جملہ طریقوں کا مقصد کے ساتھ نظر ہے۔ جس کو مطابقت ہے مابعد الطبعی فرقوں سے جن کا فرق میکانیت اور تدبیر و معلولیت یا مقصدیت سے ہوتا ہے۔

4- خاص مابعد الطبعی فرقے تقسیم ہو سکتے ہیں باعتبار ان کے رجحان کے جو تین مضبوطوں کی جانب ہو جن کا بہت کچھ دخل جرموں کے قلعہ میں نمایاں رہا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں مفادیم وجود اعلیٰ (ذات و صفات) مسئلہ آزادی ارادہ یعنی مذہب اختیار و آزادی ذہن۔

(3) تیسرا گروہ عموماً الٰہیت کے نام سے موسوم ہو سکتا ہے۔ اس کے درمیان مابعد الطبعی نکالات کی تقسیم باعتبار ان کے طریقہ بحث کے مفہوم ذات خدائے تعالیٰ کے بارے میں۔ ہم تین مثالیں ان کے انداز کی فرق کر سکتے ہیں۔ وحدت وجود، الٰہیت، الٰہیت یعنی وہریت۔

(4) مسئلہ اختیار یعنی حریت ارادہ اس کے اعتبار سے مابعد الطبعیت کی دو قسمیں نکلتی ہیں اور دو فرقے ہو جاتے ہیں وہ جو کس کو تسلیم کرتا ہے اور اس کا حامی ہے بلا تقدیریت کہا جائے گا اور جو اس کا معارض ہے وہ تقدیریت کے اسم سے موسوم ہوگا۔

(5) ایک اور بنا تقسیم کی پائی جاتی ہے مختلف مابعد الطبعی تحریقات میں مابیت ذہن کے اعتبار سے نظریہ جوہریت تائید کرتا ہے۔ نظریہ واقعیت انکار کرتا ہے جو ہر ذہن کے وجود سے۔

من بعد اصطلاحات عقلیت اور (حمدریت) دو متعارض راہوں کے لئے قائم ہیں۔ ضمنی حیثیت بنیادی اوصاف یا افعال ذاتی حیات کے مطلق۔ صاحب عقلیت عقل یا تخیل Ideation کو اصلی فعلیت ذہن کی سمجھتا ہے اور صاحب تمدنیت ارادہ کو مرکز ذہنی وجود کی قوت کا مانتا ہے۔

یہ عموماً کہا جاسکتا ہے کہ کوئی مابعد الطبعی صحیح نظر نہیں ہے جو کسی زمانے کے مفروضہ فلسفیانہ نظام میں بیان نہیں ہو سکتا۔ اور وہ کسی ایک طبقہ یا گروہ میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفیانہ افکار متعارض ہیں اور ان میں باہمی تضاد واقع ہے لہذا ایک دوسرے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتے بلکہ ایک دوسرے کے متنافی ہیں۔ دوسری جانب اتصال صحیح انظار کا جو مختلف طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ نظری طور سے ہمیشہ ممکن ہے اور فی الواقع اکثر مجموعی نظام مابعد الطبعیت کے ایسے عناصر سے مرکب ہیں جو بطور مختلف پانچ گروہوں سے انتخاب کئے گئے ہیں۔ تاریخ فلسفہ پر ایک نظر اس امر کو ثابت کرتی ہے کہ بعض ترکیبوں کو ترجیح دی گئی ہے۔ مثلاً صاحب روحانیت عموماً خدا پرست ہوتا

ہے اور وہ ذہن کی جو ہریت پر یقین رکھتا ہے۔ وحدت و جوہری وحدت کا اور تقدیر کا قائل ہے وغیرہ۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مختلف فرقے ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریباں ہیں ایک دوسرے سے کلینہ مستثنیٰ نہیں ہیں۔ اور یہ قیاسی تجویز واقعہ ہوتا اگر ایک شخص کا یقین ان اصول کی عام صفت کے متعلق جو اصول نظریہ کائنات میں شامل ہیں ایک حد تک کسی خاص جزو صوفیہ کے اندازہ کرنے میں متاثر نہ ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں اس کو اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ کسی شخص کا عام فلسفیانہ اندازہ ایک حد تک دوسرے مسائل کے بارے میں اس کے انداز کا پتہ دیتا ہے۔ ہم اس کلیہ کی مثالیں آئندہ جمل کے ملاحظہ کریں گے۔ جب ہم یہ تفصیل فلاسفہ کے فرقوں سے بحث کریں گے۔

8۔ مبہوت ملاحظہ ہو سکتا ہے کہ مختلف مابعد الطبیعی (فلسفہ ریاض) مقولے کسی خاص نظام میں کام آسکتے ہیں۔ اس کی تشریح چند مثالوں سے کی جاتی ہے۔ اسپنوزہ کو متحد یا موجد اور میکانی وحدت، الوجودی تقدیر کا قائل اور متعقباتی کہہ سکتے ہیں۔ یہ الفاظ اس کے مابعد الطبیعی نظام کے مواد کو ادا کرتے ہیں۔ تمام اصلی نقاط یا آراء کے باپ میں۔ لویز دوسری جانب ایک ترمیم شدہ توحید کی صورت کا نمائندہ ہے اور وہ روحانیت کا قائل مقصدی خدا پرست عدم فیس اور جوہر کا قائل ہے۔ ہم اس کو نہ عقلیت کا قائل کہہ سکتے ہیں نہ ارادے یا اختیار کا قائل کیونکہ وہ ایک سے زیادہ بنیادی وصف یا افعال ذہن کے مانتا ہے۔ یہ امر ظاہر ہے کہ نظریہ کائنات اسپنوزہ اور لویز کے عملاً ایک دوسرے کے خلاف ہیں۔ ہر برٹ اور لاکھ کو قریبی ربط ہے لویز سے ماسوا اس امر کے یہ دلوں کھلے کھلے کثرت کے قائل ہیں اور تقدیر اور عقلیت کے قائل بھی ہیں۔ ہر برٹ کا مابعد الطبیعی لاکھ کو احیاء یا تجدید ہے۔ جب ہم اپنے مقولات سے ان کو جانچتے ہیں تو دونوں کو ایک دوسرے کے متوافق پاتے جاتے ہیں۔ ان دونوں فلسفیوں کا فرق ان کے انداز سے طرف بحث علم اور اخلاق کے ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس اسلوب میں بھی فرق ہے جس سے وہ مابعد الطبیعی نتائج نکالتے ہیں۔

تقدیر سے یہاں مراد ہے جملہ امور کا اول سے متحد ہونا۔ جو کہہ دیتا ہے وہ پہلی ہی سے لکھا ہوا ہے اس کے خلاف ایک ذرہ ادھر ادھر نہیں ہو سکتا 12ھ

یعنی جب وہ اجزائے صوفیہ کے عام صفات سے آگاہ ہے اور ان کے حلقہ ایک دہائے رکھتا ہے تو اور اجزاء کے بارے میں بھی وہ یکہ نہ بکھڑائے ضرور کہتا ہوگا۔ کیونکہ اصول اولیٰ ہام را حلال رکھتے ہیں۔ مثلاً جب وہ توحید کا قائل ہے تو کسی اور شے کو تقدیر محمد حلیم کرے گا کیونکہ یہ توحید کے متافی ہے 12ھ

ہماری تقسیم پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بعض معنوی ایسے ہیں جن کی تصانیف پانچ مذکورہ بالا مقولات سے کسی ایک کے ساتھ بھی منسوب نہیں ہو سکتیں۔ جہاں کہیں یہ فتور ہے مابعد الطبعی نظام کے قیام ہونے کے سبب سے پس وہ ہماری ترتیب کی خرابی سے نہیں ہے (ان کے نظام کا تصور ہے کہ وہ کسی مد میں نہیں آتا۔) تاہم ایسے نظریات موجود ہیں۔ لویز کا نظریہ ذہن مثلاً مادہ ان نظریات کے جن کو ہم نے کسی نام سے نامزد کیا ہے اور ان کے لئے ہماری تقسیم کافی نہیں ہوتی۔ اس کا سبب کہ کہیں ہم اپنی ترتیب کو وسعت نہیں دیتے تاکہ وہ بھی داخل ہو جائیں صرف یہ ہے کہ فلسفیانہ محاورات میں ان کا کوئی معین نام نہیں ہے جس کو سب نے مان لیا ہو اور یہ امر ہمارے موجود مقصد کے خلاف ہوگا کہ ہم جدید اصطلاحات فلسفیانہ فرہنگ میں اضافہ کریں۔ ایسی فرہنگ جو حالت موجودہ میں بھی وقتی اور موجدیہ ہے۔

6۔ علمیات یا صحت علم میں اختلاف آرا ہے خاص تین مسئلوں کے باب میں۔ مسئلہ مبدئیت علم مسئلہ صحت علم یا اس کے حدود اور ماہیت اس کے معروضات کی یا مواد کی۔ یہ علم اعلیٰ فراتے موجود ہیں۔

(1) مبدئیت علم بذریعہ استنتاج (مقدموں سے نتیجے پیدا کرنا) کذبہن انسان میں جائز نہیں ہوتی ہے اور تجربی طریق سے انسان کے تجربے میں۔ انتقاد ذہن اور تجربے دونوں کا تعلق مبدئیت علم سے تجربہ کرتی ہے اور تنقیدی یہ پوشش کرتی ہے کہ ہر جز موثر کا کام جدا جدا اور یافت کرے۔

(2) ارشاد دیکھیں فلسفی طریقہ نظریہ استحقان کے یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام علم صحیح ہے۔ (یعنی اس میں طریقہ علم کی صحت کیونکہ تسلیم کر لی جاتی ہے بخلاف طریقہ انتقاد کے جہاں قدم بد قدم ایرادات اور شبہات پیدا ہوتے ہیں)۔ فلسفی طریقہ کا متقابل شکیت کا طریقہ ہے یہ طریقہ منکر ہے کہ کوئی علم ایسا نہیں ہے جو کیونکہ اور مطلقاً صحت کا دعویٰ کر سکے۔ علم ایک ذاتی امر ہے (جس کو اصطلاحات موضوعیت کہتے ہیں) یا اضافی ہے اضافیت۔ اثباتیت (دیکھو 54) میں محدود کی جاتی ہے۔ صحت علم محض باطنی امر ہے یا تجربے پر موقوف ہے اور انتقاد کا مطلوب یہ ہے کہ صحت کے ساتھ انسانی علم کی حدود اور یافت کی جائیں قبل اس کے کہ ہم مادہیت میں کلام کریں اگرچہ انتقادی میں مابعد الطبعی تحقیقات کو کیونکہ غیر ممکن اور ناقابل تسلیم نہیں تجربہ کیا ہے۔

(3) تصوریت کا یہ دعویٰ ہے کہ تمام مواد علمی تصورات (یا مثالیات) سے ماخوذ ہے یعنی تصور

۔ 1۔ اگلوں سے مراد ہے طریقہ تسلیم یا استدلال کے جیسے مسلم یہ چاہتا ہے کہ محکم اس کی بات یا چنانچہ حقا تسلیم کر لیا کے بل کے استدلال ہو چکا ہے 12۔

بنیاد شعور کی ہے۔ بخلاف اس کے حقیقت کی یہ تجویز ہے کہ ایک امر معروضی (شے فی نفسہ) موجود ہے جو حقیقت ذہن یا شعور سے خارج ہے۔ مظاہریت مواد علم مظاہر کو بخشتی ہے اور اس طرح اس کی یہ کوشش ہے کہ تصوریت اور حقیقت دونوں کو تسلیم کرنا چاہئے اور ان پر بحث ہونا چاہئے۔

7- اخلاقی نظامات کے فرق اخلاقی حیات چار بڑے مسئلوں میں سرنگر ہیں اولاً مسئلہ اخلاق کا ہے (یعنی اخلاق کی مصل اور بنیاد کیا ہے)۔ اخلاقی فرض کا اعتبار سے خواہ اخلاقی حکم کے اعتبار سے۔ دوسرے مسئلے سوال دواغی اور مقاصد سے تعلق رکھتے ہیں یعنی اخلاقی ارادے اور فعل کی فرض و غایت۔

(1) خود اختیار کی سبب جو نظامات تعلق رکھتے ہیں وہ مرکز اخلاق کے لئے وہ فرد واحد فاعل مختار کو تجویز کرتے ہیں۔ عدم اختیار یا تکلیف کے نظامات مبداء اخلاق ان احکامات میں پاتے ہیں جو خارج سے کسی شخص کی ذات پر عائد ہوتے ہیں خواہ مذہبی احکام کی حیثیت سے خواہ سیاسی قوانین مبداء اخلاقی حکم یا اخلاقی علم کا بصیرت یا لیت نے طلبی میلان میں انسانی ذہن کے رکھا ہے حالانکہ تجربیت یا ارتقا نیت کی یہ تجویز ہے کہ علم و اخلاق متوقف ہے نہ صرف شخص کے ذاتی تجربات پر بلکہ اگلی نسلوں سے اس کی ابتداء ہے اور بتدریج مدت ہائے دراز اجتماعی اور کمال پیدا ہوا ہے۔

(2) اخلاقی جذبات متحرک یا انفعالی اخلاق میں ارادے اور فعل کے اخلاقی دواغی کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ موافقت رکھتے ہیں نفسی سیرت سے جو جذبات اور وجدانات وغیرہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انکاسی اخلاق کی دوسری جانب یہ تجویز ہے کہ اخلاق کا محرک تدبیر ہے اور تدبیر ایک انکاسی طریقہ عمل ہے عقل و فہم کا۔ ایک اور فرق پیدا کیا گیا ہے انکاسی اخلاق میں یعنی وہ اخلاق جو فہم سے⁷ تعلق رکھتا ہے اور وہ جو احتجاج سے تعلق رکھتا ہے۔ احتجاج سے مراد ہے اعلیٰ ذاتی قوت جو اخلاقی کوشش اور اس کے حصول کے طریقہ کو دریافت کرتا ہے جو وہ ہے۔

(3) وہ اشیاء جن میں اخلاقی مقاصد کا تحقق ہوتا ہے ان کے باب میں شخصیت کا اعلان ہے کہ وہ افراد انسان ہیں۔ اس سے زیادہ ان کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ ان کا خود موضوع (فاعل) کی ذات ہے یہ طریقہ (انیت) ہے یا اور افراد ہیں یہ لازمت ہے۔ کلیت اس تعلیم سے اختلاف رکھتی ہے۔ اس مسلک کا فٹا یہ ہے کہ اخلاقی کوشش کا مقصد ضرور ہے کہ افراد انسان کا اجتماع یا ان کی معاشرت ہو مثلاً قوم یا حکومت۔

(4) اخلاق کا مقصد موضوعیت کے مسلک میں ایک ذاتی حالت کا پیدا ہونا ہے لذت ہو یا

بصیرت سے مراد وہ طرق حکما کا جو علم کا مبداء اندرونی نورانیت کو تجویز کرتا ہے اور لیت سے مراد وہ فرق جو اولیات یعنی علوم حدیث سے برہان کو چرما کرتا ہے 12ء۔

سعادت ہو (اس طرح دو مسلک اگلے مذہب سعادت اور مذہب سعادت) معرفت یعنی خارج کے اعتبار سے حاصل ہونا ایک معروضی حالت کا ہے۔ اشیاء میں یہ حالت معروضی امتحان یا معیار سے دریافت ہوتی ہے۔ یہ اشیاء یعنی کمالات ارتقاہیت فطریہ اور مصطفیت ان مختلف طریقوں کو ظاہر کرتے ہیں جن طریقوں سے اس حالت کی تعریف کی گئی ہو۔

8۔ ان جدید مقولات کے کام کی تشریح ان فلسفیانہ نظریات پر استعمال کر کے ہو سکتی ہے جن کی مثال دہی چاہی ہے۔ (ف 5 گزشتہ) اسپنوز و علم الہم (بحث علم) کی جانب معنوی غلطی اور حقیقت کے سنگوں میں داخل ہے۔ اس کا اخلاقی نظام اخلاقی جذبات اور اخلاق تدبیر کے وسط میں واقع ہے۔

یہ مذہب خود اختیاری انانیت اور معرفت Lotze ہے۔ لوگ دوسری جانب علم اعظم کے اعتبار سے انتہائی (فلسفہ کے دونوں معنی کے اعتبار) اور اہل حقیقت سے بھی ہے۔ اخلاق میں خود اختیاری اہل بصیرت جو رہا رکھتا ہے جذبہ کے اخلاقی ہے۔ بارائے انانیت اور سعادت سے بھی اس کو علاقہ ہے۔

نتیجہ بیان میں ہم یہ امر قابل ملاحظہ سمجھتے ہیں کہ بعض بیانات جن کی تعریف اوپر مذکور ہوئی ہے مختلف معانی سے ان کا استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً ارتقاہیت صرف اخلاقی انکاس کی تکمیل میں کارآمد نہیں ہیں۔ اخلاقی انکاسوں کے لئے ایک خاص مفہوم ہے۔ اور بھی بات درست ہے انتقاد کے باب میں بھی۔ اس مسئلے سے چنانچہ ممکن ہے کیونکہ اصطلاحات میں اور نام اور ایسے الفاظ ہم کو نہیں ملتے جن کو ہم کام میں لائیں۔ اس کتاب کے نقطہ نظر سے یہ امر زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ زمانہ حال کے مستعمل لغات یا اصطلاحات بیان کئے جائیں (یعنی محاورہ نکلائے) حال میں یہ لغات کن معنوں میں مستعمل ہے) نہ یہ کہ کوشش کی جائے کہ قابل اعتراض امور کی تصحیح کی جائے۔ صرف ایک ہی مطلب کے لئے ایک جدید اصطلاح (آئینکو ازم) معرفت و داخل کی گئی ہے۔ یہ جدت صرف اس لئے عمل میں آئی تاکہ ایک تعداد ایسے نظریات کی جو ایک دوسرے سے دہراکتے ہیں ایک عام جنس کے تحت میں آجائیں۔ کتب متمدنہ و قبل اس لئے لکھے گئے ہیں کہ طالب علم ان کا مطالعہ کریں تاکہ اس موضوع میں بصیرت حاصل ہو۔

آرچر کن کی کتاب R. Eucken, geschichte und Kritik Grundbegriffe der Gegenwart مطبوعہ 1893۔ تاریخی مواد جو پہلی طبع کے

خصوصیات سے تھا اور اسی پر کتاب کی قدر و قیمت موقوف تھی۔ افسوس ہے کہ طبع ثانی میں بہت کچھ نکال ڈالا گیا۔ اولاً Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit طبع ثانی 1880ء (اس کتاب میں بڑی چمک و دمک سے مسائل بحث علم فلسفہ فطرت، علم نفس اخلاق اور بحالیات پر بحث کی گئی ہے۔

اولیوگل O Flugel, Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen طبع ثانی 1893ء اس مصنف کا مسلح نظر برہوت کا سا ہے W. Windelbund, Geschichte der Philosophie مطبوعہ 1892ء انگریزی ترجمہ 1893ء اس کتاب میں (مسائل اور مثالیات کی تاریخ ہے معمولی طریقہ کے خلاف جس میں بقیہ اوقات سوانح حیات کے طور پر بحث ہوتی تھی۔)

نوٹ : الف پلسن نے ایک اصلاً مختلف اور بالکل سادہ طریقہ سے اخلاقی فرقوں کی تقسیم سے بحث کی ہے یہ کتاب حال میں چھپی اور شائع ہوئی ہے۔ اس نے یہ فرق کیا ہے۔ (1) خیر اعلیٰ کے مختلف مفہوم کیا ہیں اخلاقی فعل کی غرض و غایت کیا ہے۔ (2) مختلف تعریفیں اخلاقی احکام کی۔ اس سوال کا جواب دیا گیا ہے کہ خیر اعلیٰ کیا ہے۔ کتاب ہذا کا مصنف لذتیت اور انرجیت (توانائی) سے یہ سمجھتا ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس کی مطابقت سے بعض مشاغل زندگی کے اخلاقی قدر و قیمت حاصل کر لیتے ہیں۔ وہ وصف جس کو اخلاق کہتے ہیں محمول ہے علم اخلاق صوری میں وہ جملہ افعال ہو کسی قانون اخلاق کے مطابق ہوں یا اخلاقی ضابطہ کے تحت ہوں۔ مقصدی اخلاق وہ جملہ افعال جس کی غرض و غایت محدود اور مضیق ہو اور اس سے مقررہ نتائج حاصل ہوں۔ علم اعظم (بحث علم) میں بھی پلسن صرف چار خاص فرقوں کو مانتا ہے۔ ایک حقیقت مع تجربیت۔ دوسرے حقیقت مع معقولیت تیسرے مثالیت مع تجربیت۔ چوتھے حقیقت مع معقولیت۔ کوئی تقسیم واقعات کے اعتبار سے کافی نہیں ہے اور اخلاقی تقسیم تو بداف امتراض ہے کیونکہ عمدہ و تقسیم (حصر و ضبط عقلی) کی علامتیں اس تقسیم میں نہیں پائی جاتیں۔

مابعد الطبعی فرقے

مذہب وحدت و کثرت

مغربی فلسفہ میں واحدیت سب سے قدیم مابعد الطبعی نظریہ ہے۔ فلسفہ فطرت قدیم ایوانیہ (یونان) کا فرقہ تالیس (تلیس) نے اس مقصد کیلئے پانی کو انتخاب کیا (یعنی پانی سے کل کائنات پیدا ہوئی ہے) انکسامیندر Anaximander نے غیر متناہی کو ایک اشیاء Anaximenes نے ہوا کو اصل اشیاء قرار دیا تھا جس سے کل چیزیں نکلی ہیں یا یہ کہ تمام چیزوں کی اصل مابیت ہے۔ ہرقلیطاس Heraclitus نے آگ کو اور فیثا Pythagoreans نے عدد کو اصل اشیاء قرار دیا تھا۔ بہر صورت ایک ہی چیز ہے جو اصل یا مبداء قرار دی گئی ہے۔ لیکن کوئی واضح شعور اس کی مبدیت کی ضرورت کا نہیں ملتا (یعنی کوئی حجت یا دلیل اس پر قائم نہیں کی گئی) کہ ایسا کیوں ہوا اگر ایک ہی شے اور پھر یہ خاص شے مرکز کائنات تجویز ہو۔ یہاں تک کہ زمانہ فرقہ ایلپائیائی Eleatics (زنون برمانیدس، زنون ملی سس Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus) کا آگیا۔ ان حکما کے نزدیک وحدت ایک ضروری وصف وجود کا ہے۔ یہ علامت ممیزہ ہے۔ حقیقت کیلئے اس حیثیت سے کہ یہ مقابل ہے کثرت کی اور تعمیر کی بھی اور کثرت اور تعمیر دونوں حقیقت نہیں رکھتے اور چونکہ تعمیر اور کثرت دونوں یکساں طور سے اور اک حسی کے اساس یا معطلے ہیں۔ پس یہ ترجیح وحدت کی کثرت پر اپنے ہمراہ یہ اعتقاد بھی رکھتی ہے کہ

۱۔ اسلام میں پانی سب ہائے احوال کی حیات کا باعث تعمیر لایا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا ہے کل شئ من حیث من الماء کل اشیاء پانی سے زندہ ہیں 12ء

۲۔ ایلپائیائی مقام کا ہم ہے ملک اطلال میں اس سے فرقہ ایلپائیائی منسوب ہے جو تقریباً چھ سو برس قبل مسیح کے کزہ سے ہیں یہ لوگ وحدت اصل کے مخالف تھے 12۔

۳۔ یعنی ان کی مابیت ملی یا محض اعتباری ہے کوئی حقیقت نہیں رکھتی 12ء۔

صرف عقل ہی قابل اعتماد ماخذ علم کا ہے۔ دوسری جانب مذہب کثرت کے طرفدار بھی بڑے بڑے حکما تھے قبل سقراط کے فلسفہ میں۔ انباز قلس Empedocles نے چار عنصروں (آگ اور پانی اور خاک اور ہوا) کو مع قوائے محرکہ الف و اور کرانیت کے اصول قرار دیا ہے جن سے اشیاء کی پیدائش ہوئی ہے اور عالم کے حوادث (قوعات) انہیں پر موقوف ہیں۔ ان میں سے کوئی دوسرے کسی اور عنصر میں مقلب نہیں ہو سکتا نہ یہ عناصر کسی ایسے عنصر کے تحت میں آسکتے ہیں جو ان سے بالاتر ہو۔ مذہب ذرات (لیو پکس وریقرطیس) Laucippus Democritus کیفی امتیاز ان عناصر کے دست بردار ہو کے کثرت کو مانتے ہیں ان ذرات میں صرف کی یا مقداری فرق ہے یعنی مختلف سالمات یا اجزاء عناصر موجود ہیں اور انساغورس Anaxagoras صرف دو ہی مستقل اصلیں تجویز کرتا ہے۔ حیوی غیر متعظم اور اتر ہے (چوب ناتراشیدہ کی طرح)۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ حیوی کی تقسیم بے شمار عناصر میں ممکن ہے اور ان میں ترتیب اور تصرف ذہن کا کام ہے۔ افلاطون اور ارسطاطلیس نے ان دونوں مذہبوں میں تواقی پیدا کیا۔ وحدت (واحدیت) کا خاص مقام ہے نظریہ وجود و علی اور مضہائے وجود جس میں خالقیت اور قہاریت ایک عامل کی مثال ہے۔ کثرت کا اظہار بلا واسطہ تضاد میں مواد اور صورت کے پایا جاتا ہے یعنی مادے اور مثال میں۔ افلاطون کا رجحان بلاشبہ وحدت کے تصور کی طرف ہے۔ مثالیہ (ایڈیہ) خیر یا کتبہ باری تعالیٰ کو اس نے تمام کائنات اور حوادث کی اصل مطلق تجویز کیا ہے۔ ارسطاطلیس کے نزدیک بر خلاف اس کے خالص مثال غیر مادی صورت محرک اول ہے لہذا وہ گویا یہ بھی مانتا ہے کہ کوئی شے متحرک بھی موجود ہے۔ زمانہ و سطحی کے فاسد دونوں مذہبوں کے درمیان میں کبھی ایک طرف کبھی دوسری طرف اگر چہ کلید رجحان مذہب افلاطون کے مسلک کی جانب ہے۔

2- فلسفہ متاخرین کے مابعد الطبیعی نظام نے مثل زمانہ و سطحی کے دونوں مسلکوں کو ایک دوسرے سے صاف صاف علیحدہ نہیں کیا۔ یہ سچ ہے کہ ذی کارٹیس Descartes نے جسم اور ذہن کے درمیان ایک خط فاصل کھینچ دیا ہے۔ اس طرح کہ یہ دونوں مطلقاً مختلف وصف ہیں لیکن دونوں کا وجود و من جانب اللہ ہے اور صرف وہی ایک ذات حقیقت رکھتی ہے باقی سچ۔ اسپنوزہ کے ہاتھوں کارٹیسی نظریہ سختی کے ساتھ مذہب وحدت ہو گیا۔ تعقل اور اعتماد جو ہر مذہب کی بے شمار صفات میں سے دو صفتیں ہیں اور یہی دونوں اسکی ہیں جن کو انسان سمجھ سکتا ہے۔ لاجسکو

۔ اسپنوزہ کا مذہب بالکل خلاف اسلام ہے اور الہیات سے بھی باطل ہے اس لئے کہ اعتقاد قابل تقسیم ہے اور جو قابل تقسیم ہو وہ اجزاء اور کتبہ ہے اور اجزاء مقدم ہیں کل پر اور کل متجانس ہے اجزاء کا تعالیٰ اللہ عدا بصفوں 12 ح

Leibniz قطع نظر اس کے کہ اس نے جو بحث مثالیہ (مفہوم) پر کی ہے وہ نہایت اہم اور پریشان ہے مگر ہاں یہ مردہ قطعاً مذہب کثرت رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک کائنات بے شمار جواہر فرد سے بنا ہوا ہے اور ان اجزاء و صناعات کا وجود مستقل ہے اور دوسرے اجزاء سے بے نیاز ہے۔ کائنات کے فلسفہ میں صراحت کے ساتھ اصل واحد کو ترجیح دی گئی ہے۔ اور فکت Fichte اور شینگ Schelling اور ہیگل Hegel کے نظامات میں منطقی طور سے اس نظریہ کی تکمیل ہوئی ہے۔ ان تینوں فلسفیوں نے یہ کوشش کی ہے کہ کائنات کے نظام کو اصل واحد جو سب سے اعلیٰ وجود ہے یا سب سے اعلیٰ تصور سے نکالیں خواہ کائنات اس اصل واحد کے اصلی فعل کی صورت رکھتی ہو۔ جیسے شخص واحد کا فعل جو اپنی ذات کو (انویاٹا) میں ضمیر واحد متکلم سے تعبیر کرتا ہو۔ (یعنی کائنات کو اس کا شخصی فعل تصور کریں) انویاٹا اپنی ذات کو اس مقصد کے لئے متعین کرتی ہے۔ یا یہ کہ کائنات مطلق استغناء یا ہویت شخص کا فعل ہے یا مبداء کل وجود مطلق ہے۔ شاپنہار Schopenhauer بھی متحدین سے ہے۔ لیکن اس نے اپنے مسلک کو جداگانہ طور پر اپنے سے ادا کیا ہے۔ اس نے کائنات کے نظریہ اشیاء یا نفسہا (چیزیں بذات خود) کی انتہائی تربہائی کا قصد کیا اور ارادے کو مستحائے حقیقت تصور کیا اور صرف اسی ایک حقیقت کا مقرر ہوا (مقصود یہ تھا کہ سوائے ارادے کے اور کوئی حقیقت وجود ہی نہیں رکھتی ارادہ اذلی اور ابدی ہے اور یہ جہاں اسی کی کار نمائی ہے)۔ ہر برہت اس مصیبت (اپنی بات کی بیچ) کا سخت منکر تھا وہ کہتا تھا کہ کل اشیاء کا ایک ہی مبداء کیوں ہو جو کہ موجود ہے اس کے نزدیک وہ از روئے کیلیت بسیط ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ مقولہ کیف کے اعتبار سے ہمیدہ ہی رہے (معاذ اللہ ذات واجب میں تفریق کا قائل تھا جو کہ عقلاً محال ہے)۔ اس نے جو توضیح تجربے کی کی ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تجربے نے اس کو ایک جداگانہ مذہب کثرت کی طرف راہنمائی کی جس کے منہجی اصول (حقیقتیں) لاکھنؤ کے افراد کے مشابہ

1۔ جواہر فرد و ذرات کائنات کے باب میں مختلف رائیں ہیں بعض کے نزدیک تو یہ اجزاء الاستغنائی ہیں یعنی ایسے جو کسی طرح قسمت پذیر نہیں ہیں نہ قطعاً نہ کسرانہ عقلاً نہ فرضاً ان کے الاستغنائی ہونے کی یہ حد ہے کہ ان کا تجزیہ فرض بھی نہیں کر سکتے یہ دوائے قدماے عظیمین اسلام کی تھی۔ بعض کے نزدیک ان اجزاء سے مصاد کا قطع و کسر سے یہ تجربہ نہیں ہو سکتا لیکن عقلاً وہ ممکن ہے یہ قدماے یونان سے ذیل نظر ایس کا مذہب تھا اور اسی رائے کو مہد متاخرین میں ڈالٹن نے اختیار کیا اور یہ مذہب آج تک جاری ہے 12ء

2۔ یعنی جس طرح لاکھنؤ قائل ہو گیا مش ذیل نظر ایس کے کہ عالم اجزاء و مصاد سے بنا ہوا ہے ہر برہت کے فلسفہ کا حاصل بھی یہی نکلا ہے کہ مبادی کائنات اجزاء کثیرہ ہیں گو کہ ہر برہت نے صاف صاف جو فرد کا اقرار نہیں کیا لیکن اس کے اثبات اصول کثیرہ سے بھی مطلب نکلا ہے 12ء

تھے۔ متاخرین میں سب سے متاخر حکمائے ماہرہ الطبعی لوٹز (Lotze) ہارٹمن (Hartmann) فکھر ڈوہرنگ (Fischer Dühring) کو بھی متوجہ ہیں (یعنی جو اصل واحد کے قائل تھے) میں شمار کرنا چاہئے اور وڈٹ Wundt کو منکسر ہیں میں سے۔ لوٹز دونوں مذہبوں کی توفیق و تعلق میں ایک حد تک کامیاب ہوا۔ اس نے مستقل شخصی حقیقتوں کے وجود کو تسلیم کیا اور ان کے باہمی فعل و انفعال (یعنی ایک دوسرے سے متاثر ہونے) کی توضیح جامع کل جو ہر کو فرض کر کے عمل میں لایا۔ (یعنی متاخر عالم کا سر واکسار ایک مستجمع کمال جو ہر پر منحصر ہے)۔

3- مذہب توحید نے اپنے نقطہ نظر کو بعض اوقات عام وجود سے جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے مگر مسئلہ کثرت سے ہرگز توجیہ نہیں کی۔ ہم کو چار دہلیلیں ایک بسیط اصل واحد کے ثبوت کی ملتی ہیں۔ (1) وہ جو کہ از روئے منطق سب سے اہم ہے وہ ایک ہی ہونا چاہئے۔ ثلثی اور دہلیلیں اور جو کل خصوصاً اس رائے سے متفق ہیں۔ تمام خاص تصورات سب سے عام تصور سے منسوب ہونا چاہئیں۔ خاص اشیاء کا علم سلسلہ استدلال میں ایک سب سے اعلیٰ تہیہ سے استخراج کیا جاسکتا ہے اور پھر تکرار کے بعد کے ایک کامل مساوات (برابری) پائی جاتی ہے عقل اور وجود میں (یعنی جو عقل کے نزدیک موجود ہے وہ درحقیقت موجود ہے اور بالعکس)۔ اس نکتہ پر بھی تینوں نظام اتفاق رکھتے ہیں۔ ایک سب سے بالاتر تہیہ ضرور ہے کہ مظہر ہو ایک اصل اولیٰ کا جو کہ جملہ وجود اور حوادث کی اصل ہے۔

(2) وہ جس پر سب کی بنیاد ہے ضروری ہے کہ ایک ہی ہو۔ انسانی عقل جو کائنات کی توجیہ عقل اور مطلولات سے کرتی ہے اس سلسلہ میں چاہئے کہ شبہی ایک علت ہو وہی علت اولیٰ ہے۔ سرسری بیان کے طور پر یہ مختصر بیان افلاطون اور لوٹز اور وون ہارٹمن کے مذہب کا ہے۔ اسی برہان سے حکمائے موصوف نے اصل واحد کو اختیار کیا ہے۔

(3) جو چیز موجود ہو چاہئے کہ من حیث وجود ایک ہو یہ مذہب اہل یاطلی حکماء کا تھا۔ دوہرنگ نے بھی ایسے ہی نظریہ پر بحث کی ہے۔ وہ موجود جس میں سب کچھ داخل ہے چاہئے کہ وحدت رکھتا ہو۔

(4) وہ جو سب سے بہتر اور خوب تر ہے (یعنی جو وجود اور جمال و دونوں میں کمال رکھتا ہے) چاہئے کہ ایک ہی ہو۔ اس مذہب کا خاص نمائندہ افلاطون ہے۔

۔ یعنی استدلال کا سلسلہ ایک ہی تہیہ پر ختم ہوتا ہے اور اسی ایک تہیہ سے استدلال کا سلسلہ چلا ہے۔ وہ تہیہ تمام استدلال کی اصل ہے 12ء

اس امر کا ملاحظہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا (جیسے کہ اس سے پہلے بھی کہا گیا تھا) کہ مذہب کثرت نے اپنے مذہب کو جوہ عامہ سے ہرگز ثابت نہیں کیا۔

4۔ ہم اس واقعہ میں ایک تہ تک پہنچے ہوئے فرق کو مذہب عقلی کے دونوں شعبوں کے خاصائص میں پاتے ہیں۔ مذہب وحدت یا تو حد ہمیشہ استخراج منطقی سے رہا (جو اولیات سے ہو) کے ساتھ ہی ساتھ رہتا ہے۔ مذہب کثرت بھی ٹھیک اسی طرح استخراج اور تجربے کے ساتھ رہا رکھتا ہے۔ ہم کو یہ فرض کر لینا چاہئے کہ چنانچہ ضرورتاً ان چار دلیلوں کی جانب سے جن کا اوپر مذکور ہوا اگر ہم ان کو غور سے دیکھیں تو وہ چاروں ہم کو ایک ہی دکھائی دیں گے۔ یعنی ان کی بنیاد حکماء کی تعظیم پر ہے نہ کہ مابعد الطبیعی یقین پر۔ اس کے مابعد مذہب تو حد نے خاص کو عام پر محمول کرنے کو غلط کر دیا ہے صحیح توجیہ کے ساتھ۔ کثرت کی توجیہ ہرگز محیط سے نہیں ہو سکتی۔ مذہب اجزائے منہار کا بیان بہت صحیح تھا کہ کثرت تجربی اساس کی اس کی منتفی ہے وجود حقیقی بھی کثرت ہو۔ (کیونکہ واحد سے کثرت کا وجود محال ہے۔ یہی پرانی بات ہے کہ لا یصلو من الواحد الا الواحد یعنی ایک سے نہیں نکل سکتا مگر ایک) کیونکہ ہم افراد کی واقعات کی صرف افراد ہی سے توجیہ کر سکتے ہیں اور خاص چیزوں کی دوسری خاص چیزوں سے۔ انواع تغییرات چاہتے ہیں انواع حالات کو اور تمام مفہوم تعلقات اور معلول کا اس کی فرغ ہے کہ زمانی اور مقداری ربط ہو اور یہ ربط نہیں ہو سکتا مگر ایک فرد اور خاص طریقے سے لہذا جبکہ جوہ کثیرہ موجود ہیں کہ منطقی نظام تصورات کو یا ایک عمارت ہے جس کا سب سے بالائی حصہ چاہئے کہ ایک ہی تصور ہو اور یہ ایک تصور بذات خود ان چیزوں کی حقیقتوں کا ہم کو چاہئیں دے سکتا جو کہ بذات خود اصول ہیں ایسے اصول اصلہ جو نظریہ کائنات کی توجیہ میں سب سے اعلیٰ مقام پر ہوں۔ وحدت کی تعظیم خواہ اخلاقی ہو خواہ جمالی خواہ راز سر بہت ہو (حسب مسلک حکمت مرموزہ) اس کو کوئی بحث نہیں ہے اس مابعد الطبیعی سے

۱۔ حکماء کلام یہ ہے کہ مذہب وحدت عقل اور رہبان کے ساتھ اور مذہب کثرت استخراج اور تجربے کے ساتھ ہوتا ہے یہ دونوں کے خاصوں سے ہے ۱2۔

۲۔ مطلب یہ ہے کہ اگر خاص کو عام پر محمول کریں مثلاً یہ کہیں کہ انسان حیوان ہے تو اس سے کوئی حقیقی تفسیر نہیں پیدا ہوتا جو ظلم کے لئے مفید ہو یہ تو محض منطقی تفسیر ہے جو انسان کی حد نام سے واقف ہے وہ پہلے ہی جانتا ہے کہ انسان حیوان باطنی ہے۔ اور جب حیوان باطنی ہے تو لا محالہ حیوان ہے۔ غرض کہ مصنف کے نزدیک اصل وحدت کی دلیل منطقیہ نہیں ہے ۱2۔

۳۔ یعنی علت اور معلول میں مقدم علت کا معلول پر یہ زمانی ربط ہے اور یہ کہ کوئی امر سرعاً ہو علت کے کام کرنے کے لئے کسی وقت خاص میں اور نہ معلول کا ہر وقت میں ہونا تخریج ہوگا۔ اور یہ خود محال ہے ۱2۔

جو صناعیت پر موقوف ہو اور صناعیت کے ذہنک پر ہو۔ لہذا جو استدلال اولیات سے کیا گیا ہے خواہ وہ وحدت کی مثبت ہو خواہ کثرت کی۔

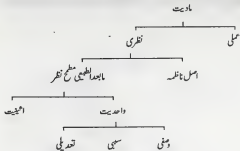
جملہ مابعد الطبیعی مذہب مثل وحدت و دو ہمہ دوست الہیت اتلہیت اور افرادیت و سب مذہب توحید کے ساتھ ہیں۔ اور اثنیخت (مادر اس کے جو کہ ان میں سے کسی ایک مذہب سے وابستہ ہو) کو مذہب کثرت کے ساتھ ہے کوئی مابعد الطبیعی نظریہ ضروری رہا نہیں رکھتا اس سوال سے کہ وہ اصول جو کائنات کی توجیہ کے لئے مطلوب ہیں ان کی تعداد کیا ہے آیا ایک ہے یا زیادہ۔



مادیت

۱۔ مادیت کے ساتھ اس قدر مختلف مذاہب منکلوٹ ہیں جن پر مادیت کا اطلاق ہوتا ہے کہ اولاً یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایک مختصر بیان ان سب کا ہونا چاہئے اور پھر ان میں سے ایسے مذاہب کو منتخب کر لینا چاہئے جن میں مابعد الطبیعی علامت پائی جائے۔ ہم دو صورتوں میں اولاً فرق کرتے ہیں ایک نظری دوسرے عملی۔ عملی مادیت ایک اخلاقی نقطہ نظر ہے اور ہماری تقسیم (دیکھو ف۔ 14-7) کی چوتھی قسم میں واقع ہوتی ہے یعنی مقولہ یا قسم فرض و نجات۔ اس کا بیان یہ ہے کہ مادی اسباب جو اس حیات کے لئے درکار ہیں ہماری کوششوں کا انجام بھی ہونا چاہئے اور اسی کے حاصل کرنے کی سعی کرنا سزاوار ہے۔ نظری مادیت خواہ بطور اصول مانکر کے ہو خواہ مابعد الطبیعی سطح نظر سے۔ اصل مانکر کے اعتبار سے یہ صرف اس ضابطہ کی تعلیم دیتا ہے کہ علمی تحقیق اس بنیاد پر چلنا چاہئے کہ گویا مادہ ہی حقیقت کا وصف ہے لہذا مادہ ہی اس قائل ہے کہ کسی مفروضہ کی توضیح اس پر مبنی ہو اس رائے کو ایف آراے یونگ نے اختیار کیا تھا اور اس رائے میں بعض علمائے عضویات اور علمائے نفسیات اپنے اپنے مقاصد کے لئے اس کو ضروری تصور کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعی بنا کی حیثیت سے مادیت واحدیت (یعنی شخصیت دیکھو ف۔ 14-3) اور اصحیت کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ اصحیت کے مفروضہ کے لحاظ سے دو قسم کے مادے ہیں جن میں سے ایک کشیف ہے اور دوسرا لطیف ایک جامد ہے اور دوسرا متحرک اور واحدیت کے لحاظ سے صرف ایک ہی ہے مادہ کے ساتھ وحدت نگاہ ہوتی ہے۔ بالآخر واحدی صورت خود ہی تین قسموں میں منقسم ہو جاتی ہے۔ وصفی مادیت جس میں ذہن مادے کا ایک وصف قرار دیا جاتا ہے سببی مادیت جس میں مادہ ذہن کی علت قرار دیا جاتا ہے اور تعدیلی مادیت Equatie جس میں ذہنی طریقے اپنے وصف کے لحاظ سے درحقیقت مادی سمجھے گئے ہیں۔ سہولت کے لئے ہم مختلف مادہوں کو شجرے کے طور پر ترتیب دیتے ہیں حسب ذیل :

سمجھتے ہیں آل علم اسباب معیشت کو کیا بدنام اس دنیا طلب فرقتے نے سخت کو 12ھ



2۔ ہم کو یہاں صرف مابعد الطبیعی نظریہ سے غرض ہے جو کہ نظری مادیت کی ایک قسم ہے۔ اس کا شعبہ امثنیت صرف قدیم حکما تک محدود تھا۔ (جس کی ایک صورت مذہب اجزائے متعارف ہے جس کا بانی یو پیس تھا اور ترقی دینے والا ڈیموکرطیس تھا اور اس کے بعد اتاراج سے الہی طور سے اس کو اختیار کیا تھا) نظریہ یہ ہے کہ تمام کائنات مرئی جو آنکھ سے دکھائی دیتی ہے (پیدا ہوئی ہے اتصال سے چھوٹے چھوٹے غیر مرئی اجزاء (سالمات) سے جن کو ذرے کہتے ہیں مادہ و اصل حقائق (متحدہ اجزاء) ہے با اعتبار اپنی ماہیت کے اور جملہ اختلافات منسوب ہو سکتے ہیں جو شکل اور اضافی وضع سے ذروں کے۔ ذہن بھی شکل اور چیزوں کے ذروں ہی سے بنا ہوا ہے لیکن ذہن کے ذرے نسبتاً بہت پختے اور نازک اور گول ہیں یا جس طرح لیوکرطیس Lucretius نے عجائب فطرت ڈی وریم نیچرا De rerum natura میں ان کو دکھا ہے بہت ہی چھوٹے سب سے گول اور نہایت جلد جلد حرکت کرتے ہوئے ہیں۔ یہ قدیم مادیت امثنی مادیت کہی جائے گی کیونکہ اسادیت میں جسم اور ذہن مختلف قسم کے ذروں سے بنے ہوئے ہیں۔

تو جدید مادیت کا نظریہ پہلے پہل متاخرین کے فلسفہ میں سرزمین انگلستان پر ہوا ہے۔ ہائس کا بیان ہے کہ ہر حقیقی حادثہ کائنات میں حرکت ہے۔ احساسات اور خیالات بھی حیوان کے بدن

مادے کے کل اجزاء ایک ہی ماہیت رکھتے ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے 12ء۔

انسانی وضع سے مراد ہے مقام کسی ذرے کا نسبت سے اور ذروں کے یعنی کسی اور ذرے کے اوپر یا نیچے یا پہلو میں اور یا غور یک کسی جسم سے ذرے کی نسبت سے 12ء۔

کے اندرونی اجزاء کی حرکت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اس سے بعد اس علم میں ترقی ہوئی کہ نفسانی حالتیں بدن پر موقوف ہیں تو مادیت کے نظریہ نے ایک اور خاص صورت اختیار کی۔ جان ٹولینڈ John Toland آزاد خیالیؔ نے (1670-1721 یا 1722) خیال کی یہ تعریف کی تھی کہ دو دماغ کا ایک فعل ہے۔ اور رابٹ ہوک Robert Hooke ”تجرباتی فلسفی“ کے نزدیک (1703) حفظ ایک مادی ذخیرہ ہے جو بردماغ میں۔ ہوک نے یہ حساب لگایا کہ شمار خیالات کا ایک انسان بالغ و حائل کی ساری عمر میں 20000000 (میں لاکھ) اور ہم کو عقلی دینے کے لئے یقین دلاتا ہے کہ خود بین سے ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ میں ان تمام خیالات کی کافی گنجائش ہے۔ اس سے قبل کائنات کی مادیت فرانس میں اٹھارہویں صدی کے فلسفہ میں اوج کمال تک پہنچ گئی۔ لائیٹری La Mettrie (لی ہومی میٹرشین 1748) کے L' homme machine کے نزدیک مادہ میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ قوتِ حری حاصل کرے اور احساس بھی اور وہ اس قوت کی علت خود مادے کی ذات کو قرار دیتا ہے چونکہ ذہن کا مقام (یا مقامات) جسم میں ہیں لہذا ضروری ہے کہ امتداد اور حرکت ہو اور اس لئے مادہ جسم ہی ظہیرا۔ ہے شک ہے سمجھنا مشکل ہے کہ مادہ ادراک کر سکتا ہے۔ مگر عالم میں اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا فہم ایسا ہی دشوار ہے۔ متعدد طبی تجربے کے بعد اور انسان و حیوانات کی تشریح کے مقابلہ کے واقعات سے ثابت ہو جاتا ہے کہ نفسانی اور جسمانی طریقوں پر موقوف ہیں اور یہ کام بھی دماغ ہی کے حصہ میں آیا ہے کہ ذہن اپنا اثر جسم پر ڈالے۔ ایسا ہی کچھ خیالِ سسٹم ڈی لائنجر System de la Nature نظامِ فطرت میں پایا جاتا ہے جس کا مصنف ہول باخ Holbach ہے (1770)۔ یہ سب سے اعلیٰ درجہ کی کتاب اس مادیت کے ادبیات میں ہے۔ خاص غرض مصنف مذکور کی یہ ہے کہ مذہبِ مانوقِ الفطرت کی ہر صورت سے مناقضہ کرے۔ مانوقِ الفطرت سے مراد ہے ہر ایسی رائے جس میں ماوراء اور مانوق اس بیگانی طبی حسی مادی اشیاء کے جن میں ایک دوسرے کے ساتھ ربط رکھتے ہیں کوئی اور اصل یا کوئی اور عالم مانا گیا ہو۔ مادیت کا مذہب اس مصنف کی تحریرات میں زیادہ واضح اور صراحت کے ساتھ مانا گیا ہے یہ نسبت لائیٹری کے۔ کہا گیا ہے کہ ذہن جسم ہی ہے فقط بعض افعال اور

۔ فطری جسم کو اس کو کہتے تھے جو مذہب میں عقیدہ کو ترک کر کے کوئی رائے جو اس کے نزدیک معقول تھی کو اختیار کرتا تھا 12

۔ مقصود یہ ہے کہ عالمِ جسمانیات کے ماورایا اس سے آزاد اور کوئی چیز یا کوئی اور عالم نہیں ہے۔ مادی چیزوں کے دہا سے حیات اور مخلوقات بھی پیدا ہوئے ہیں ان سب کی علت مادہ ہے نہ کہ کوئی اور شے۔

قوائے مادی کی حیثیت سے نظر کی گئی ہے۔ مگر کوئی نئی جہت اور دلیل پیش نہیں کی گئی۔ (ف 5 و 6 ملاحظہ ہو)۔

3۔ انیسویں صدی میں مادیت کا احیاء از سر نو ہوا۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ ریگل کے بحشی فلسفہ کا زوال ہو چکا تھا اور کچھ اس سبب سے بھی کہ چند مشاہدات اور تجربات بدن اور ذہن کے تعلق کے بارے میں اسی زمانے میں ہو چکے تھے۔ اس کا بڑا اثر پڑا۔ مقام کوئٹن 1854ء میں نہایت زور و شور کے ساتھ ان امور پر بحث و مباحثہ ہوا۔ اس مباحثہ کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایک بڑا سلسلہ تصنیفات کا شائع ہوا ان سب کا رجحان مادیت کی جانب تھا جن میں سے خاص سی واکٹ C. Vogto کی تصنیف کو ہر کلابی

Kohlerglaube und Wissenschaft (1855)

J. Moleschotts der Kreislauf des Lebens

5th Ed. 1887, and L. Buchner's Kraft und Stoff

16th Ed. 1888, trs. 4th Eng from 15th German ed. 1884.

خاص فرق اس جدید مادیت اور اس کے ماقبل افکار ہویں صدی کی مادیت میں جو اس جدید مادیت کے پیشرو تھے اس اعتبار سے تھا کہ اس مادیت میں یہ امر مان لیا گیا ہے کہ معقولات میں علم اعظم جو علم کے شعبہ سے جہت لانا ضروری ہے تاکہ یہ مذہب ثابت کیا جائے۔ چنانچہ واکٹ کا بیان ہے کہ خیالات کی محدودیت حسی تجربے کی محدودیت کے ساتھ مطابق رکھتی ہے گویا ایک دوسرے پر منطبق ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دماغ ذاتی افعال کا آلہ ہے۔ یہ واقعہ ایسا ہی جتنی ہے جیسے دو اور وہل کے چار ہوتے ہیں۔ نہیں تو ہمارے آخری استزاعات (تجربیات) ظہور اشیا یا آثار سے قابل توضیح نہ ظہریں گے۔ شعور ویسا ہی صغیر ہے جیسے مضائق انتخاب (1) یہاں بھی اور ایسی ہی اور کتابوں سے بھی ارتباطات مفصلاً بیان کئے گئے ہیں وہ ارتباطات جو کہ ذاتی استعداد اور دماغ کے وزن میں سطح دماغ کے استعداد اور تعداد و احوال چاہت convolutioned کو میں ہے۔

۔ موصوف سے وصف کو دینا چاہا کہ نام استزاع یا تجربہ سے مثلاً سیاہ شے سے سیاہی یا انسان سے انسانیت یا عقل یا حیوانیت اگرچہ جو چیزیں خارج میں ملجھ و ملیجھ نہیں پاتی جاتیں مگر ذہن ان کو ایک دوسرے سے جدا کر سکتا ہے 12ء۔

۔ یعنی سطح دماغ نہایت بقدر استعداد ذہن کے ہے اور تعداد و احوال چاہت کی تعلق رکھتی ہے تعداد سے معلومات کی جو انسان کو حاصل ہوں 12ء۔

سب سے عمدہ کتاب جو اس کل فرقے کی جانب سے ہے ٹشک مولشائٹ کرسٹاف Moleschott's Kreislauf ہے اس کا وہ حصہ جو بحث علمی معقولات سے متعلق ہے حسب ذیل ہے۔ کل وجود موجود ہے یا اعتبار اوصاف کے لیکن کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو محض نسبت نہیں ہے یعنی ہر وصف ایک نسبت ہے درمیان موصوف اور کسی اور شے کے (لہذا کوئی فرق نہیں ہے شے بذات خود اور 'شے برائے ما' میں۔ اگر ہم کو تمام وہ اوصاف ماہ سے کے دریافت ہو جائیں جو موثر ہیں ہمارے ترقی کردہ آلات حس پر تو ہم نے چیزوں کی اصل ماہیت کو کا کا حق معلوم کر لیا اور ہمارا علم یا اعتبار انسانیت مطلق ہے۔ ماہیت کے مذہب میں مولشائٹ کے قول سے قوت اور مادہ ذہن اور بدن خدا اور کائنات ایک ہیں (نفسو بانہ)۔ خیال ایک حرکت ہے ایک ٹکڑی مکرر ہے جو ہر دماغ کی۔ یہ ایک طریقہ عمل ہے جس میں استدلال ہے کیونکہ علم نفس کے بعض تجربات یعنی جوابی افعال کے تجربات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے وقوع کے لئے وقت درکار ہوتا ہے تاکہ یہ تمام ہو۔ فرد انسان ایک مجموعہ ہے والدین دودھ پلائی کھلائی مقام وقت ہوا اور موسم آواز روشنی غذا اور لباس کا۔ ہم ہر ہوا کے مجموعے کا شکار ہیں جس کا ہم پر اثر ہے۔

4۔ مختلف بیانات بکھر Buchner's کی تصنیفات نہایت ابتر حالت میں ہیں جن کا مرتب ہونا غیر ممکن ہے۔ اولاً تو وہ بیان کرتا ہے کہ قوت اور مادہ شکل ذہن اور بدن صرف اصطلاحیں یا الفاظ ہیں جو ایک ہی حقیقت کے ظہور کے دو پہلو یا طور دکھاتے ہیں جس کی قدیم حقیقت سے ہم واقف نہیں ہیں لیکن اس ٹکڑی بیان کا مستعدی سے تھنص کیا ہے کہ مادہ بہ نسبت ذہن کے بہت قدیم ہے۔ اور وہ ذہن کا مقدمہ ہے مادہ کے نظام کا۔ عجیب بات جو اس کے بعد تحریر ہے کہ مادہ بغیر ذہن کے نہیں ہو سکتا۔ اور یہ مادہ مقام ہے ذہنی اور جسمانی دونوں قوتوں کا۔ پھر بھی ذہن کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ مجموعی اعتبار سے کل ذہن کی فعلیت ذہن کا جیسے شخص مجموعی اعتبار سے آلات شخص فعلیت کا۔ کس طرح ذرات اور خلا یا نئے عصبیں اور مادہ کام کرنے لگے تاکہ احساس اور شعور پیدا ہوں۔ اس سے ہم کو کچھ کام ہی نہیں بس یہ کہہ دیا کہ وہ ایسا کرتے ہیں۔ اس بے نظیر ابتری پر خیالات کی قانع نہ ہو کے مصنف نے براہ مہربانی یہ بھی اپنے ذمہ لیا ہے کہ ذہنی کاموں کی تقسیم بھی کر دی ہے جن کو بعض خداات دماغ ganglia سے منسوب کیا ہے اور ترتیب دے دیا ہے گویا پکٹ بنا کے رکھ دیئے ہیں۔ استدلال خیال حافظہ اعداد کا حس اور غور بصورتی کی

۔ تھنص مناظر کی اصطلاح ہے جب ایک شخص دوسرے شخص کے قول کے عناصر کو ثابت کرے دیکھو مطلق بحث ناقص 12۔

حس اور متعدد اشیاء کو اپنے اپنے خلیہ (کیر) سے منسوب کر دیا ہے۔ وہ (حای مادیت) اجازت نہیں دیتا کہ خیالات ایک لاکھ سے تجاوز نہیں کرتے اور یہ غرض کن نتیجہ نکال ہے کہ کروڑ اندازات اور خیالات بے مصرف پڑ سکتے ہیں جس میں بے شمار ذہنی تفسیر اور قوی کی گنجائش ہے۔

اس مختصر تاریخی بیان کے خاتمہ پر ہم ایک عجیب و غریب صورت، مادیت، مادیت بذریعہ قیاسات منطقی کا ذکر کرتے ہیں۔ یو برڈگ (1871) اس گردہ کا سر حلقہ ہے۔ عالم شہود کی اشیاء بقول یو برڈگ ہمارے خیالات ہیں۔ چونکہ اشیاء متحد ہیں ضروری ہے کہ خیالات بھی متحد اور کھتے ہوں اور چونکہ خیالات کا جو لا نکادہ بن ہے لہذا ذہن بھی متحد ہے اور چونکہ ہر چیز متحد ہے وہ مادہ ہے چنانچہ ذہن بھی مادی ہے۔ اس میں شک نہیں ٹیکس اس کا فیض انہیں مقدمات سے بچ ہو سکتا ہے۔

چونکہ ہماری تاریخی تخیل میں مادی مابعد الطبیعت کی تمام جہتیں بیان ہو گئی ہیں جو اس کی حمایت میں پیش ہو سکتی ہیں اور ماتحت انواع (اصناف) تو عددی نمونے کے ایسے خالص اور واضح جیسے کہ ہم نے بیان کئے ہیں کہیں نہیں مل سکتے اب ہم بلانا خیر ایک جامع انتقاد مادیت کا طعن العموم بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر کسی مابعد الطبیعت کو کھلی کہہ سکتے ہیں تو یہ مادیت ہے۔ جو دلائل اہل مادہ نے اپنے مذہب کے لئے پیش کئے ہیں وہ نہایت ہی کمزور ہیں۔ قدیم فلسفہ واقعات کا مقابلہ کسی حد تک کر سکتا تھا اس لئے کہ وہ مواد میں اشتیاق کے حامل تھے (یعنی وہ مادے ہیں) اور وضعی اور تھیلی واحدیت ذہن کی کہنی ~ خصوصیت میں ذہن کے ساتھ مناقضہ نہیں کر سکتی۔ لیکن تعدیلی مادیت (جس میں معدلت قائم کی گئی ہے درمیان جسم اور ذہن کے) میں اگر یہ کسی اور جسم کی واحدیت سے بدل نہ جائے (ف 19) تو لغویت محض ہے۔ تصور کی ہویت (عمیثیت کا دعویٰ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ اشیاء یا تصورات اشیاء زیر بحث خصوصیات ہو، بہرہ کچھ جائیں لیکن یہ قدیم اور بہت ہی گھج مشاہدہ ہے کہ اوصاف نفسی اصطلاح فرق رکھتے ہیں اوصاف جسمانی بلکہ شاید کلیتہً مختلف ہیں تو یہ قول کہاں جاتا ہے کہ ذہنیت ایک مادی طرحے عمل ہے۔ زمانہ حال کے قریب تک مادیت کی طرف یہ کوشش نہیں ہوئی کہ اسود عامہ معقولات پر اپنے لئے ایک بنیاد قائم کرے اور یہ جملہ نتائج کائنات کے کر تک ~ آف، نالج کے ہے کہ بالآخر انیسویں صدی میں یہ جرأت کی گئی۔ لیکن سب نے یکساں طور سے (جیسا کہ دوگٹ اور مول شات کی عبارتوں سے جو معقول ہوئی ہیں واضح ہوگا) حقیقی مشکل کو غفلت سے ایک طرف ڈال دیا

~ یعنی ذہن کی بعض صفات خصوص میں ذہن کے ساتھ 12۔

1۔ نام ہے کائنات کی کتاب کا۔

ہے۔ صرف ایک ہی واقعہ ہے جس پر صاحب مادیت اپنے مذہب کی حمایت کے لئے احتجاج کر سکتا ہے اور وہ یہ واقعہ ہے کہ ہدایت ظاہر ہے کہ نفسی طریقے عقل جسمانی پر موقوف ہیں۔ مگر دوسرے فرقوں کے فلاسفہ نے اس اتصال (جسمانی و نفسانی) میں کوئی شبہ نہیں کیا ہے سب اسی کے قائل ہیں کہ ان دونوں قسموں کے آثار میں رابطہ ہے۔ اس لئے اس واقعہ کو اعتناء نہ کیا کہ ہم سمجھ لیتا چاہئے نہ کہ اس کو مادیت کی صحت کا قطعی معیار بنائیں۔ بلا شک و جہد مذکورہ ذیل ہم کو اس نتیجہ پر مجبور کرتے ہیں کہ مادیت کا مفروضہ بہت قابل ستائش نہ کوئی سادہ توضیح ہے واقعہ زیر بحث کی۔

6- (1) مذہب مادیت جدید طبیعیات کے ایک اساسی قانون سے ناقص رہتا ہے جس کو قانون استمرار قوت کہتے ہیں وہ قانون یہ ہے کہ عالم میں مجموعی مقدار توانائی (انرجی) کی ہمیشہ برقرار رہتی ہے اس میں کمی بیشی برگر نہیں ہوتی اور جو تغیرات ہمارے ماحول میں واقع ہوا کرتے ہیں وہ صرف انرجی کی تقسیم کے تغیرات ہیں اور ان میں ہمیشہ کون و فساد ہوا کرتا ہے۔ اس قانون کا ہدایت یہ فضاء ہے کہ سلسلہ طبیعی طریقے کا سمجھ دو ہے (جیسے ایک بڑی زنجیر جس کے سرے جڑے ہوئے ہوں) اس میں یکے بعد دیگرے آثار کی گنجائش نہیں ہے (یعنی جو سلسلہ حوادث ازل سے چلا آیا ہے وہ ایسا ہی ابد ہوتا رہے گا) خواہ وہ آثار نفسی ہوں خواہ جسمانی۔ واقعی افعال مثلاً ہاؤ جودیکہ وہ بہت پیچیدہ ہیں ضرور ہے کہ دائرۂ عمل و معلومات میں محصور ہو اور جس قدر تہذیبیاں جو ہر دماغ میں ہوتی ہیں خارجی محرکات سے وہ متاثر و متاثر ہو کے پھیلتی ہیں خالص کیسیائی یا طبیعی طریقے سے۔ یہ نظریہ جس کی صحت یکے بعد دیگرے ہے وہ اشیاء کے ذہنی پہلو کو پار ہوا جیوڑے دیتا ہے کیونکہ یہ کہنا دشوار ہے کہ ثانوی اثر ذہنی افعال کا کس طرح پیدا ہو سکتا ہے بغیر اس کے کہ جسمانی سمت پر معمولی مقدار انرجی کی بھی ضائع نہ ہو۔ منطق کا تناقضات یہ ہے کہ ذہنی افعال کو بھی ایک منف انرجی کی قرار دیں مثلاً کیسیائیہ کبریا یہ حرارت اور میکائیٹ کی انرجی کے اور یہ بھی ماننا ہے کہ گاہ کہ وہی یکساں اور دائمی تعلق انقلاب اور تغیرات (کون و فساد) کا ذہنی افعال میں ہوتا رہتا ہے جیسے مختلف

۔ مثلاً سمندر میں موج کی حدت سے ہمارے اڑنے آن کو ہوگی ہوائیں اڑا کے اور اورے نہیں اور اسلئے سمندر کے گہرائی بھلیں بدل کر ہے بارش ہوئی ندی نالے پھر گھبرے دریاؤں میں سیلاب آیا یہ پانی پھر سمندر پہنچا پھر وہی سلسلہ چلائی ہوتا آیا ہے اور ایسا ہی ہوتا رہے گا 12۔

۔ مقصود مصنف کا یہ ہے کہ اہل مادہ ذہنی افعال کو ثانوی اثر ذہنی افعال کا ماننے ہیں تو اس کے لئے انرجی کہاں سے آتی ہے کیونکہ واقعی افعال مثلاً حرکت کیلئے جو مقدار انرجی کو مطلوب ہے وہ صرف ہوائی ہے کیونکہ وہ اس کے لئے کفایت کرتی ہے لہذا ایک جدید نصف انرجی کی مثل کبریا یہ وغیرہ کے ماننا ہے کہ جس کا کام خیال حفظ اور دیگر ذہنی افعال ہو گا 12۔

طبیعی یا جسمانی انرجیات میں ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس واقعہ کے مادہ کا یہ رائے (جو ہم نے بیان کی) کہیں نہیں بیان ہوئی۔ اس کا تو ذکر ہی کیا کہ اس کی کوئی تفصیل کی جاتی لیکن مادیت کی تصانیف میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ اس پر چند اور چند اعتراض عام، جوہ سے ہیں اور سب کا نتیجہ یہی ہے کہ تصور انرجی کا جس کی تعریف طبیعیات میں کی گئی ہے۔ اس کا اطلاق بعضی افعال پر ہرگز نہیں ہو سکتا۔ (2) مادہ کا تصور جو مادیت کے معقولات میں ہر جگہ کا دگزار ہے۔ اس کا یہ حال ہے کہ نہ تو وہ ایسا مقبول عام ہوا ہے اور نہ ثابت ہی ہے کہ وہ ایک اساس شعوری تجربے کا شمار ہو اور اب اس پر بحث و مباحثہ نہ ہو۔ میکانی اور حرکی نظریہ میں فطرت کی ایسی مناسقات ہے (دیکھو 6-5) جس کا تصنیف بھی نہیں ہوا ہے۔ اور دوسرا یعنی حرکی نظریہ تو مادہ ہی ازاں ہوتا ہے۔ اس میں بھی شر نہیں ہو سکتا کہ حرکی مفروضے سے بھی کائنات کے وجود کی تو جیسے ممکن ہے ایسی تو جیسے جس میں واضح معقولیت ہو اگر کہیں ایسا ہوا تو پھر مادیت کو قدم ہٹانے کے لئے بھی کوئی جگہ نہ ملے گی۔

7- (3) مادیت سے سادہ سے سادہ نفسی عمل کی بھی توضیح ممکن نہیں ہے کیونکہ لازم ہو گا کہ عمل نہ کو نہ کل سکے کسی مقررہ نوع سے مادی افعال کے خواہ وہ مادی فعل مفروضہ ہو خواہ مقبول۔ لیکن اس کا اور اک محال ہے کہ کوئی احساس ضروری اور سرنگی نتیجہ کسی حرکت کا ہو اور اہل مادہ خود بھی یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ایک کرن معقولیت کی بھی اس واقعہ پر ڈال سکتے ہیں۔ یہ سچ نہیں ہے جیسا کہ ان کا بیان ہے جب استدلال سے ان کا مقابلہ ہوتا ہے کہ خالص طبیعی جوڑ (یا کڑی زنجیر کی) بھی ایسی ہی ناقابل ادراک ہے۔ طبیعی چیز (کہہ) میں ضرورت کسی مقررہ حادثہ کی کسی نہ کسی شعوری یا ادراکی (تفسیر) بناوٹ سے برپا نا ثابت ہو سکتی ہے۔ ڈوبوئس ریمینڈ کے Du Bois-Reymond تصحیح بیان ان قدیم دنیا کی سچائیوں کی Ueber die Grendze des Nature مطلوبہ 1782 (دیکھو) میں ان کے قابل پنے یرانی کرنے میں مدد کی ہے۔ اہل معانت کے حلقہ میں جس کی طرف فلسفہ خاص رجوع نہیں کرتا۔

(4) معقولیت کے تعلق کا تصور زیادہ تر عام ہے بہ نسبت سبھی اتصال کے اول سے یہ مراد ہے کہ دو حادثے آپ ایسا تعلق رکھتے ہیں کہ جب کوئی تغیر الف میں یا الف کا ہو گا تو اس کے بعد ب میں یا ب کا تغیر بھی ضرور ہو گا۔ نظیر کے موافق۔ نظیر سے مراد ہے ایسا تغیر جو از روئے کیف یا مقدار مساوی ہو مفروضہ تغیر کے۔ اس طرح کہ مساوی یا مشابہ طریقہ عمل الف میں یا الف کے ب

مادہ کا تصور ایسا واضح اور جلی نہیں کہ بلاچونہ و چر تسلیم کر لیا جائے اور معقولات کی بناء اس پر رکھی جائے جب اس کے ثبوت میں حکام ہے تو وہ مسائل زیر بحث کا موقف طے کیوں کر ہو سکتا ہے۔ مترجم

میں یاب کے مساوی یا سناپ تغیر کا باعث ہوگا۔ یا بڑا یا چھوٹا یا زیادہ تو یہ یا ضعیف تر وغیرہ۔ تغیرات ایک طرف کے جب واقع ہوں گے تو ان کے بعد تو اسی سمت کے دوسری طرف بھی واقع ہوں گے۔ یہ سب شرائط بلا ٹک پرے ہونے میں تعلق سے علت اور معلول کے لیکن اس میں شامل ہے اور بھی ایک معین زمانی اتصال جس کو کوئی تعلق نہیں ہے ایسی موقوفیت سے لہذا منع کرتا ہے عکس۔ تعلق کو جو کہ بالکل ممکن ہے اگر ضابطہ سے تخصیص کو دور کر دیں۔ لہذا اوکا موقوفیت کے تعلق کا درمیان نفسی اور جسمانی طریقہ فعل کے چاہئے کہ تمیز ہو اوکا سے سبھی تعلق کے اب اگر نقصانہ مشاہدہ کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ ذہن موقوف ہے بدن پر اور بدن موقوف ہے ذہن پر۔ غیر متعصب محقق لہذا قاعدت کرے گا عام تصور پر فعلی تعلق کے۔ اور خاص اقنون علت و معلول کو اس خاص میدان میں جاری نہ کرے گا۔ مادیت برخلاف اس کے خاص تعلق سے چلتی ہے۔ ان کو علیت اور موقوفیت کے امتیاز کا خیال نہیں ہوتا اور اپنی رائے کی ایک طرف ہونے پر نظر نہیں کرتے۔

8- (5) معقولات کے اعتبار سے مادیت نے مسئلہ کے سمجھنے میں غلطی کی۔ یہ لوگ انسانی تجربے کی خصوصیت سے بے بہرہ رہے۔ 'موضوعی' اور 'معروضی' ذہن اور مادہ ان کے مفہوم بدیہی نہیں ہیں۔ مثل اولیات کے جیسے مستقل مقادیر یا صفات۔ جس مفہوم سے فلسفہ کی ابتدا ہوتی ہے وہ ایک کل مجموعہ ہے جس کی تفریق نہیں ہوئی۔ یہ بنیاد تجربے کی ہے۔ اس بنا سے ابتداء کر کے بچ در بچ طریقہ فعل سے ہم ترقی کرتے ہیں اور اس عمل مفہوم سے موضوع اور معروض کے تصوروں میں فرق کرنے لگتے ہیں۔ (دیکھو صفحہ 26)۔ لیکن مادیت وجود کی اصلی اور حقیقی بنیاد اور حقائق اشیاء کی تلاش میں صرف انتزاعی تصور۔ مطمئن نہیں ہوتا بلکہ ایک اور مفہوم کو اختیار کرتا ہے جو ہمارے نزدیک دوسرے درجے کے انتزاعیات سے ہے یعنی

- قدیم اصطلاح لزوم ہے اس کے طرفین لازم و ملزوم کہے جاتے ہیں۔ لزوم بھی ایک طرف سے ہوتا ہے بھی طرفین سے۔ اول کا عکس ممکن نہیں ہے۔ دور سے لزوم کا عکس ممکن ہے جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے 12ء۔
- معلوم ہے کہ علت اور معلول کی صورت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ علت کو معلول کر دیں اور معلول کو علت لیکن موقوفیت محض اس سے عام تر ہے موقوفیت میں عکس ممکن مثلاً ذیہ کی زندگی عمر پر موقوف ہو اور ذیہ مانعہ حاجت مریا کرنے کے اور مردہ کی موقوف ہو اور ذیہ خدمت کے اس کا عکس ممکن ہے یعنی عمر رزق مریا کرے اور ذیہ خدمت کرے 12ء۔

- معلوم محض میں موضوع اور معروض بلا امتیاز موجود ہے عقلی تحلیل سے ان مطابق کام اور اک ہوتا ہے ابتداء سے حال میں معلوم ایک عمل تصور ہے 12ء۔

- پہلا انتزاع موجود چاہے مادیت نے اس سے موجود کی اصل کو تلاش کرتا چاہے اور اس نتیجہ میں اس کو مادہ

تصور مادہ کا معروضی اور مادی مترادف الفاظ نہیں ہیں نہ ایک دوسرے سے بدل سکتا ہے۔ معروضی عنصر تجربے کے (علیہ) اساس میں وہ عنصر ہے جو تجربہ کرنے والے شخص پر موقوف نہیں ہے۔ مثل مکانی اور زمانی صفات یا تعلقات کے مادہ کے تصور کا مقصد ہے ایک مشترک پے کا طبقہ جس پر ان افعال کی بنیاد رکھی جائے۔ (خواہ وہی افعال ہوں خواہ خارجی)۔ لہذا بجائے اس کے کہ ابتدائی تجربے کے تمام منظر وقات پر نظر ڈالی جائے۔ مادیت نے ایک مفہوم (یا اختراع ذہن) کو فرض کر لیا جو عمل تجربہ کا ثانوی اور اکی نتیجہ ہے اور اس کو مابعد الطبعی اصل کے مرتبے پر چڑھا دیا۔

(6) صاحب مادیت کے نزدیک مادہ ہرگز تصور نہیں ہے بلکہ ایک بدیہی حقیقت ہے۔ وہ ذرات کے بارے میں اس طرح کلام کرتا ہے کہ گویا کہ ہم ان کو محسوس کر سکتے ہیں اور مادے کو ایک قرار گاہ (مثل) قوتوں کا سمجھتا ہے تو قوتیں جو ہم پر تاثیر کیا کرتی ہیں وغیرہ۔ صاحب ہوش مغولیوں کے الفاظ یہ ہیں ایسے اشخاص جو علم طبیعیات میں بلند مرتبہ رکھتے ہیں کہ تفصیلی (تصور) استعمال مادے کے تصور اور اس کے اجزاء (ذرات) کا ممکن ہے کہ بہت مفید ہوں۔ بشرطیکہ یہ تصور تو فطری اصل کے مقام کو نصب نہ کر لے۔ ذرات محض لفظی ضائع ہو جائیں گے اور وہ صرف اسی حد تک مفید ہوں گے کہ وہ مجموعی تصور میں باہمی اتصال (داخل عناصر) کے سمجھنے میں مدد دیں جن سے ہم طبیعی آثار کو سمجھ سکیں۔ لیکن صحیح تصور مادے اور اس کے اجزاء کا تصور کا کام نہیں دے سکتا۔ اس لئے کہ ابتدائے ماخذ ادراک کے دو مرتبے کی تجربہ (اختراع) کے بعد ہے۔ اس کے بعد یہ ہوتا ہے بقول ماخ (Mach) کے کہ ذرات کو بے سوچے سمجھے ایسی صفات بخشی گئی ہیں جو ماقبل کے مشاہدات کے منافی ہیں۔ یعنی مادیت بالکل آمادہ ہے کہ مجازی تصور کو جسمانی اجزاء کے ساتھ غلط و خبط کر دے یعنی انتزاعی تصور سے ذرات (اجزائے لا تجربی) کے۔

9- (7) خاص مقصد مادے کے تصور کے اختراع سے یہ تھا کہ ایک معروضی عنصر یا فرض کیا جائے جس پر تجربات کی بنا کی جائے۔ (عالم خارجی کی حقیقت کو مادے سے تعبیر کیا ہے مادہ محض ایک فرضی تصور ہے)۔ موضوعی وہی سمت پر اپنی توجہ کرنا بھی مقصود نہ تھا۔ یہ عقلی سبب ہے کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ : کا تصور ملا جس کو اس نے سوچا وہ اختراع کیا ہے 12ء۔

۔ معروضی کی جگہ اگلے فلسفہ میں خارج اور موضوع کی جگہ ذہن کہتے تھے وہ جو زمانے کے تھے خارجی اور ذہنی 12۔

۱۔ یعنی اجزائے جسمانی حقیقت رکھتے ہیں مگر ذرات جو فرض کے گئے ہیں وہ محض فرضی اور مادی ہیں عقلی اجزاء کو ان فرضی اجزاء کے ساتھ مادیت نے غلط کر دیا ہے۔

طبیعی سلسلہ علت و معلول کا جو کہ محدود ہے اس کو مسئلہ بقائے توانائی ۔ ربط ۔ ان میں موضوعی عنصر تجربے کی بنیاد میں عموماً انسانی تجربے کی ایک آخری خصوصیت ہے ۔ سر تک اور تمام صفات جسمانی اعمال منتقل افعال ارادی جذبات اور وجدانات یہ جملہ امور خود تجربے میں ہیں ۔ مادہ ایک انتزاعی امر ہے دوسرے نے وجہ پر چٹانچہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ وہ قلعق جس کو مادیت چاہتی ہے خواہ وضعی صورت میں خواہ سہی صورت میں درمیان اصلی مظروفات تجربے (محسوسات وغیرہ) کے اور اس انتزاعی تصور یعنی (مادے) میں حاصل ہو ؟ یہ تو دعوی بات ہے جیسے کوئی شخص وضعی یا تعلیمی ربط درمیان ایک نیک کام لئے کے اور مفہوم اخلاق کے قائم کرنا چاہئے ۔ ربط تو اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ آثار جن میں ربط دیا ہو ایک ہی مرتبے کے ہوں یا کم از کم یہ کہ انتزاع کی ایک ہمواری پر ہوں ۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ مادیت محض فرضی ہی نہیں ہے بلکہ مجموعہ عالم کی مابعد الطبعی توضیح کے لئے اس کی مطنویت لے بہت ہی قلیل ہے ۔ اب ملائحہ کے حلقوں میں مادیت کا کوئی مرتبہ باقی نہیں رہا ہے ۔ البتہ ابھی اس کا چرچا ماہرین عضویات اور اطباء امراض دہنی میں رہ گیا ہے ۔ اور تعلیم یافتہ اشخاص کے عام محاورات میں اس کا تذکرہ اس طرح ہوتا رہتا ہے گویا کہ یہ بالکل فیصل شدہ علمی نظریہ علمی ہے ۔ لیکن وجہ ہے کہ ہم نے ایک طویل انتقاد اس نظریہ کا لکھ دیا تاکہ اس کا مابعد الطبعی اور عا بالکل باطل ہو جائے ۔

نتیجہ میں ہم ایف اے لیک کی قابل قدر تصنیف کا ذکر کرتے ہیں جس کی طبع ثالث دو جلدوں میں 77-1876 میں اور پانچویں طبع (عام ناظرین کیلئے) اخیر حاشیہ 1896 میں اور انگریزی 1892 میں شائع ہوئی ۔

۱۔ محسوسات اور فحولات بلکہ مستحالات نمود تجربے سے معلوم ہوتے ہیں ان سب کا ایک ماخذ ہونا چاہئے وہ پہلی تجربہ ہوئی اس ماخذ کی اہمیت مادہ ہے 12 ۔

۲۔ نیک کام ایک واقعہ ہے اور اخلاق کا تصور ایک انتزاعی تصور ہے اس امر واقعی اور اس مفہوم تصور میں کیا ربط ہو سکتا وضعی ربط ہے نہ تعلیمی نہ نیک کام جز ایک واقعہ ہے اس کا کوئی نصف حقیقی معنی سے اخلاق ہو سکتا ہے نہ اخلاقی ان کی ملت ہو سکتی ہے نہ انکس کیونکہ حقیقت اور فرض میں کیا تعلق ہو سکتا ہے اسی طرح رنگ و بو نیز جذبہ و اوجہ ان کو جو واقعی امور ہیں ان کو مادے سے کیا ربط ہو سکتا ہے مادہ ایک تصور محض ہے اور یہ امور حقیقت واقعی رکھتے ہیں 12 ۔

۳۔ مطنویت کی مقدار کا اسی طرح سمجھو کہ شاکس کی چیز کے دو طرحہ ادھوں اس صورت میں مقدار کم کی ہر ایک کے لئے نصف ہے اور اگر ادھوں 1/10 ہے یا اگر کسی چیز پر کوئی آدمی چھٹی ڈالیں تو مطنویت ہر طرحہ ادھ کی 1/1 کی حد دہانے کی اسی طرح جبکہ بالفرض باقتضای فریاد ادھوں تو 1/10 اتنا ہی ۔ سفر کے ہو جائے گی یعنی مطنویت بالکل باقی نہ ہے کی 12 ۔

روحانیت

۱- روحانیت صحیح مابعد الطبعی نقض مادیت کی ہے۔ لیکن اس کی پیدائش بہت بعد کی ہے۔ فلسفیانہ مسلک اگلے زمانے کا جس کو روحانیت کہہ سکیں ممکن ہے کہ افلاکوں کے مسئلہ حل کو کہا جائے۔ اس کو بھی روحانیت اس لفظ کے صحیح معنی کے اعتبار سے نہیں کہہ سکتے کیونکہ مثال ایک حقیقت ہے عالم تصور میں اور یہ کسی ایسی چیز پر دلالت نہیں کرتی جو ابتداء حال میں مبنی ہو وہ تو ایک مضمون اندرونی تجربے کا ہے۔ لہذا ہم لائپنیز کو پہلا نمائندہ (حالی) روحانیت کا سمجھتے ہیں۔ لائپنیز کے علم اسلم میں مابعد الطبیعت کو مثل ریاضیات کے استخراجی قیاسی طریقہ اختیار کرنا چاہئے۔ ایسے سادہ مفادیم سے ابتداء کرنا چاہئے جو بالکل صاف اور یقینی ہوں جس کے ارشادات (محسوسات) ان ضرورتوں کو پورا نہیں کرتے کیونکہ محسوسات ان صفات کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں دیتے جو صفات ان میں موجود ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ ہر فلسفیانہ تحقیق کو محدود یا تعریفات سے شروع کریں اور یہ محدود یا تعریفات قانون عینیت اور ناقص کے مطابق بنانا چاہئے۔ خود لائپنیز کا مابعد الطبعی نظام امر زیر بحث کی ایک مثال ہے۔ جملہ اہم حیثیات سے نظام جو ہر کی تعریف سے پیدا کیا گیا ہے اور تکمیل کے مرتبے پر پہنچایا گیا ہے۔

دی کارٹیس نے جو ہر کی تعریف کی تھی کہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو اپنی ہستی کے لئے کسی اور ہستی کی محتاج نہیں ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ صرف خدا ہی کی ذات کو جو ہر کہہ سکتے ہیں۔ تاہم اس کو معلوم ہوا کہ مادہ اور ذہن بھی موجود اور معلوم ہیں ان پر بھی جو ہر کا اطلاق صحیح ہے کیونکہ ان کے وجود کیلئے بھی سوائے خدائے تعالیٰ کے اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے۔ اسپینوزہ نے الفاظ کے اس ناقص استعمال پر اعتراض کیا اور جو ہر کے مادی اور تصوری اسکتا کو بیان کر کے اس اصطلاح کو صرف ذات خدا کیلئے مخصوص کر دیا یعنی جو ہر کا اطلاق سوائے خدا تعالیٰ کے اور کسی چیز پر جائز نہیں ہے۔ اس نے جو ہر کی یہ تعریف کی جو بذات خود موجود ہو اور اپنے ہی مفہوم سے مفہوم ہو سکتا ہے۔ یعنی وہ جس کا تصور کسی اور چیز کے تقدم کو جوہر نہیں کرتا کہ وہ اس کا ماحضہ یا مبداء ہو سکے۔

2- لائبرٹی کی تعریف عملاً وہی ہے جو دی کائنات کی تعریف ہے۔ تعریف یہ ہے کہ جو ہر وہ ہے جو بذات خود موجود ہے لیکن اس کے پیشروؤں نے جو ہر کی وحدت کو مانا تھا۔ لائبرٹی نے ان کی تعریف کے ساتھ ایک لائق منفرد یعنی جو ہر کی کثرت کو شامل کر دیا۔ بذات خود وہی موجود ہو سکتا ہے جس میں قوت جو خود کام کرنے کی ہو (یعنی موجودہ چاہنے کے قائل بذات بھی ہو)۔ پس قوت اور خود فعلیت اصلی شان جو ہر کی ہے اور جو ہر بذات چاہنے کے غیر مادی اور غیر متحد ہو گی۔ آرمینو برانڈو (Ginordans Bruno) (1600) کی پیروی کر کے لائبرٹان جو ہروں کو مستقل بذات اکائیاں مجمع وجود کی قرار دیتا ہے۔ یعنی افراد۔ یہ حقیقی ذرات یا اجزا الاستغرائی ہیں یہ حقیقی ذرات ہیں بمقابلہ ظاہری ذرات کے جن کا ذکر طبیعیات میں ہے۔ یہ سبب عنصر ہیں ہر مرکب چیز میں اور یہ نہ تو قائل تجزیہ ہیں نہ قائل فنا۔ یہ مابعد الطبیعی نقطے ہیں یہ مقابلہ مادی یا طبیعی (ریاضی) نقطوں کے اور چونکہ ان کی اصل میں داخل ہے خود فعلیت تو وہ کوئی اثر بھی نہیں قبول کر سکتے۔ کوئی چیز ان میں داخل نہیں ہو سکتی۔ اور ظاہری تعامل جو اس سرئی دنیا میں معلوم ہوتا ہے وہ متوقف ہے۔ حکیمانہ نقد (ارزی) پر وہ ایک تالیف ہے جو پہلے ہی سے قائم ہے۔ اس کے واسطے سے حائیس تمام جو ہروں کی ایک دوسرے سے مطابقت رکھتی ہیں بغیر اس کے کہ ایک کا دوسرے پر اثر ہو۔ یہ تحدید ہم کو دو وجہ ہے زیادہ صحیح تعریف کرنے میں فعلیت کی یہ فعلیت خود جو ہروں کی ذات میں موجود ماننا ہوگی یہ موجودگی ایک تصور یا اختصار ہوگا۔ قدیم فلسفہ میں یہ تجویز ہوئی تھی کہ ادراک حسی ایک نقل یا تصویر ہے خارج کی اور یہ مفہوم ہر عہد میں مقبول رہا۔ لائبرٹان اس کو اس موقع پر کام میں لاتا ہے اور اس سے اپنی مابعد طبیعیات کی تفصیل کو چار کرتا ہے۔ ریاضی کے تصور سے اختصار کے۔ یہ تجویز اس کی اس رائے کی طرف لے گئی کہ ہر فرد ایک تمثیل ہے یا اختصار کرتا ہے کل عالم

3- نیک کام ایک واقعہ ہے اور اخلاقی کا تصور ایک استغرائی تصور ہے اس امر واقعی اور اس مفہوم تصور میں کیا رہا ہو سکتا نہ دینی رہا ہے نہ تعلیمی نہ نیک کام جو ایک واقعہ پر اس کا کوئی وصف حقیقی معنی سے متعلق ہو سکتا ہے نہ اخلاقی ان کی طبع ہو سکتی ہے نہ بائیس کیلئے حقیقت اور فرض میں کیا تعلق ہو سکتا ہے اسی طرح رنگ و بو نظر جذب یا وجدان کو جو واقعی امور ہیں ان کو مارے سے کیا رہا ہو سکتا ہے بلکہ ایک تصور محض ہے اور یہ امور حقیقت واقعی رکھتے ہیں 12۔

4- مطلقیت کی مقدار کو اس طرح سمجھ کر مثلاً کسی چیز کے دو رخ یا دہوں اس صورت میں مقدار میں کی ہر ایک کے لئے نصف ہے اور اگر وہ ہوں تو 1/10 ہے یا اگر کسی چیز پر کروڑ آدمی چھٹی ڈالیں تو مطلقیت ہر رخ یا دہ کی 1/10 کی حدہ جانے کی اسی طرح جبکہ بالفرض لامتناہی رخ یا دہوں تو 1/ لامتناہی = صفر کے ہو جانے کی یعنی مطلقیت بالکل باقی نہ ہے کی 12۔

کا۔ اور اس معنی سے ایک عالم صغیر یا ایک آئینہ ہے کل کا ہر ایک گویا ایک مرکز ہے عالم کا۔ پھر چونکہ مثال (تصور) ایک ذاتی فعل ہے۔ اصل (کنذات) اس فرد کی ایک نفسی صفت ہے۔ جو چیزیں محد یا جسمانی ہیں وہ ظہور صرف کی ہمواری پر آگئی ہیں جن کی تہ میں جو حقیقت ہے وہ ظہور محد جواہر کی کثرت میں پائی جاتی ہے۔ لیکن ہر فرد عالم کا آئینہ نہیں ہے جس میں عالم کا جلوہ صاف نظر آئے اس تشبیل کی صفائی کے لئے پیشارور ہے ہیں اور جتنے درجے ہیں اتنے ہی افراد موجود ہیں۔

3۔ اب روحانیت کے مفروضہ کا تنزل ہو گیا یہاں تک کہ ہر برت نے اس کو پھر اسی صورت میں زندہ کیا۔ اس نے وجود کے عام تصور سے اپنے فلسفہ کا آغاز کیا۔ ہستی اس کے نزدیک محل تباہ و تخریب (مقام) میں شامل ہے اور اس سے اضافت اور سلب دونوں خارج ہیں۔ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ وجودی صفات کی کثرت وجود کے تصور میں ایک اضافت یا نسبت کا عنصر پیدا کرے گی اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وجود بالذات بالکل بسیط ہی تصور ہو سکتا ہے۔ (اس کی ذات میں کوئی نسبت داخل نہیں ہے)۔ یہ رائے تجربی رائے کے منافی ہے یعنی تجربے سے جو چیز معلوم ہوگی وہ متعدد صفات رکھتی ہوگی حالانکہ وجود بالذات بسیط ہے اس میں کوئی کثرت نہیں ہے۔ ان دونوں میں موافقت پیدا کرنا بغیر اس کے کہ تجربے کے واقعات کو کوئی ضرر پہنچے صرف اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ وجود میں کثرت تجویز کی جائے اور اس کثیر کا ہر فرد بجائے خود واحد الٰہی خالص ایک ہو۔ افراد ہر برت کی رائے میں حقیقتیں (حقیقی موجودات) ہیں۔ یہ موجودات غیر جسمانی ہیں مثل لاکھوں کے افراد کے مگر وہ اندرون صفات ایسے بسیط ہیں کہ ان کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ وہ نسبتیں جو یہ حقیقی افراد رکھتے ہیں وہ حراست ہے جو ان کو برداشت کرنا ہوتی ہے اور حفظ ذات جو ان کی ذات سے پیدا ہوتا ہے حفظ ذات کا ہر فعل حراست کو روک دیتا ہے اس طرح پھر ان کا وقوع نہیں ہوتا ہر برت کی نفسیات میں مثال یا تصور کی یہ صورت ہے کہ وہی ایک خاص طریقہ عمل ہے جس میں ہماری شعوری زندگی نمایاں ہوتی ہے۔ اس طریقے سے کہ حفظ ذات ذاتی حقیقت کا تصورات کو سمجھیں۔ اس نقطہ پر ہر برت کی روحانیت بظاہر زیادہ شدہ نہیں ہے یہ نسبت لاکھوں کی

۔ چنانچہ اس کے نزدیک موجود کل ہے وجود کا۔ وجود کا تصور سادہ یا بسیط ہے اس میں کوئی اور صفت شامل نہیں ہے جتنی کہ نسبت اور نفی 12ء۔

1۔ بالفاظ دیگر ان میں سے ہر فرد حقیقتیں رکھتا ہے ایک انضمامی دوسرے فعلی۔ انضمامی حراست جو دوسری فرد کی جانب سے ہے۔ اس کو برداشت کرنا اور فعلی صفت حفظ ذات ہے یعنی اس حراست سے اپنی ذات کو محفوظ رکھنا 12ء۔

روحانیت کے۔ ہر مدت اس کی کوشش نہیں کرتا کہ وہ حقیقی موجودات جن سے جسم کا وجود قائم ہے ان کے حفاظات کے ماہیت کی تعریف کی جائے یا یہ کہ کسی حقیقی موجود کی ہیئت صفت کی تعریف کی جائے۔

نظریہ روحانیت کے متعلق لوئز کا انداز اور بھی غیر متاط ہے۔ اس نے وجود کی تعریف کی ہے یا ہی نسبت رکھنا یا استعداد فعل اور انفعال کی پے نسبت کا تصور اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ ایک ایسی وحدت فرض کی جائے جس میں جملہ کائنات ایک ساتھ داخل ہوں۔ لہذا لوئز منفرد اشیاء کو کہہ کر یا وہ بدلی ہوئی صورت اطلاق ہو یا جو ہر کی ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ اشیاء کو مستقل افراد اسی صورت میں سمجھ سکتے ہیں جبکہ ان میں ذاتی صفت تجویز کی جائے۔ ایسی ذاتی صفت جو ہمارے شعور کی نظیر ہو۔

4۔ ایک معنی سے دھڑت کو روحانی کہہ سکتے ہیں اس نے ابتدا کی ہے ایک مشترک ماخذ سے اصلی حقیقت تصور کے معروض کی (جو کہ ہمارے تجربے کی بنیاد ہے) (دیکھو صفحہ 26) پیدا کی ہے یہاں سے طبعی اور نفسیاتی حقیقتیں مختلف راستوں پر چلتی ہے یہ راستے ایک دوسرے سے رفت رفتہ دور ہوتے جاتے ہیں سب سے آخری واحد جس کی حقیقت تک ہم مابعد الطبعی طور و فکر سے پہنچتے ہیں طبیعیات کے نتائج سے وہ جو ہر فرد ہے جس کی صرف کیت کے اعتبار سے یا صوری طریقے سے تعریف ہو گئی ہے۔ دوسری طرف ویسے ہی طور و فکر سے نفسی واقعات کے سلسلے میں ہم کو ایک واحد ملتا ہے جس کو ہم دماغی طریقے سے جانتے ہیں یہ واحد وہ ہے جس کو ارادہ کہتے ہیں۔ وجودی تاہم الطبیعیات کا مسئلہ یہ ہے کہ ان دونوں جدا جدا راستوں کو پھر ملا دے اور اس طور سے ایک قاطعی تصور تعریف اصلی حقیقت کی حاصل کی جائے۔ ہم ارادی جز کے مفہوم کو پہنچتے ہیں جو کل موجودات میں فرد حقیقی ہے۔ خالص صوری دریافت اس واحد کی جزئی حیثیت سے بالکل بے اصل ہے۔

روحانیت کا طریقہ لکرا کٹر فلاسفہ کے حلقوں کے باہر بھی پایا جاتا ہے مثلاً دن فارخ (Von Fach) ان صورتوں میں یہ عموماً رہا رکھتا ہے علم الطبعی صورت کی بحث سے (دیکھو صفحہ 26) کیونکہ اگر ہم نے یہ قصد کر لیا ہو کہ تمام تجربات کا وصف بطور مثال کے سمجھیں تو ہم نہایت سہولت کے ساتھ اس ذاتی یا روحانی طریقہ تصورات میں پائیں گے جو علم اعلم میں مستعمل ہیں اور اس طرح مادی وجود کو بھی روحانی اوصاف دے سکیں گے۔ برکلی (Berkley) اس رائے کے ماننے والوں میں سب سے مشہور ہے۔ اس کے مسلک لامادیات اہمیت میں اور کوئی شے سوائے

تمام حقیقتات کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک جو ہر لو کو ہم نے دریافت کیا اور دوسرا ایک واحد دریافت کیا جس کو واحد ارادی کہتا ہے ان دونوں کو ملا کے جو واحد پیدا ہوتا ہے۔ اس کی شناخت دشوار ہے 12۔

نفسی جو ہر یعنی روح کے وجود نہیں مانی گئی ہے۔ بعض لوگوں کا اعتقادی تصدیقات نظام معقولات میں بہت کام کرتی ہیں وہی اعمال کو بہت ہی معتبر سمجھ کے درحقیقت یہی اعمال معتبر ہیں اس مسلک میں مادی افعال بالکل ہی اہمیت نہیں رکھتے ان کا وجود محض ظاہری اور گویا نمود ہے بود ہے۔ روحانیت مابعد الطبیعت میں ان لوگوں پر خاص اثر رکھتی ہے جو طبیعیات میں نظریہ حرکت کے قائل ہو گئے ہیں (دیکھو صفحہ 5-6)۔ اگر ذرے محض توانائی کے مرکز ہیں اور اس لئے دو کوئی اتحاد نہیں رکھتے محض نقطے ہیں تو اسکا یقین کرنا دشوار نہیں ہے کہ ان کی تعریف مثل ایک روحانی صفت کے ہو سکتی ہے اور وہ تعریف کافی ہوگی۔

یہ بھی کوشش کی گئی ہے کہ روحانیت کی صحت کو حتمی استدلال سے ثابت کریں۔ مثلاً شاپنہارا یہ بیان ہے کہ ہم صرف اپنی ذات کے قیاس سے شے ظہور اور ظہور (ظاہری نمود) کا ادراک کر سکتے ہیں۔ پس اپنی ہی ذات کی حتمیت سے ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ وجود خارجی میں کیا شے ایسے ظہورات سے مطابقت رکھتی ہے جن کو ہم مکان اور زمان کے قیود کے ساتھ تعلق کرتے ہیں۔ لہذا کائنات ظہور کی حیثیت سے ایک مجموعہ (مثل) یا تصورات کا ہے اور کائنات شے ظہور کے اعتبار سے ارادہ ہے۔

5۔ روحانی مابعد الطبیعت کے خاص مضامین کی نہایت سادگی سے صورت نمائی ممکن ہے۔ نسبت مادیت کے معنی کہ جملہ افعال جو تجربے میں آتے ہیں مادی یا جسمانی خصوصیت کے ساتھ وہ منسوب ہو سکتے ہیں وہی وجود یا وہی اعمال سے۔ وہی وجود کی صفت پہچانی جا سکتی ہے ہمارے شعور کی حتمیت سے اور یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ شخص وہی تجربے کا کمال یا ناقص اعتبار ہے اور ان میں اختلاف ہے اس اعتبار سے کہ بعض اشیاء جو خود بخود ظہور کرتی ہیں اعلیٰ درجہ رکھتی ہیں اور بعض اس سے کمتر اور ان کے افعال کم و بیش استتعال رکھتے ہیں اور دوسری چیزوں کے زیادہ محتاج ہیں یا کمتر۔ روحانیت کی ضابطہ بندی بطور خود ایسی ہے کہ انتقاد کرنے والے کو زیادہ مشکلات اور پیچیدگیوں اور طولانی تقریروں کی حاجت نہیں ہوتی بہ نسبت مادیت کے انتقاد کے۔

(1) یہ بالکل ظاہر ہے کہ ہم علم نفس کو روحانی مابعد الطبیعت کے ساتھ مکمل ربط دے سکتے

۔ یعنی عالم ایک جلتی ہوئی کل ہے اور اس کے اجزائیں مادی رہا اور جملہ رکھتے ہیں جیسے کل کے پڑے جن کے لانے سے کل جلتی ہے 12ء۔

۔ یعنی تمام مظاہر عالم خارجی کے جن کو ہم مادی یا جسمانی تصور کرتے ہیں وہ روحانی مظاہر ہیں۔ تمام عالم روح یا ارواح کی جلوہ نمائی ہے یہ جسمانی نمود بالکل بے موجوداتی جو کہ ہے وہ روح ہی روح ہے 12ء۔

ہیں۔ ایک اعتراض واقعی پیش کیا گیا ہے کہ کائنات کی ترجمانی سے بذریعہ روحانیت کے شعور کے دوسرے مرکزوں کی توضیح ممکن ہوتی یعنی وہ مرکز جو ہماری ذات سے باہر ہیں وہ بغیر کسی توضیح کے باقی رہ جاتے ہیں بلکہ ان میں تو وضوح کا امکان ہی نہیں ہے۔ لیکن اس کی تو کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ دوسرے اشخاص کے حرکات سے ان کی باطنی حالت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اس حقیقت کے نتیجہ کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے۔ ہم ان کی حرکات سے ان کے ذہنی وجود پر استدلال کے عادی ہیں اس کے مابعد الطبعی ترجمانی سے کیا نقصان پہنچتا ہے۔ ترجمانی سے واقعات خود نہیں بدلنے ہم صرف ان کو اس لباس سے جو علمی اصطلاحات کا ان پر ہے عاری کر دیں گے جن سے وہ ملمس ہیں اور ان کو نیا جامہ روحانیت کے مفروضات سے پہنا دیں گے۔ لہذا جو اعتراضات روحانیت پر کئے گئے ہیں اگر کچھ اعتراضات ہیں تو وہ اٹھائے جاسکتے ہیں اگر وہ اعتراض صرف طبیعیات یا علم اعظم کے امور عام کی جانب سے ہوں۔

(2) دوسرا امر یہ ہے کہ خزانہ تصورات قوانین اور اسالیب کا جن کو علم اعظم نے مہیا کیا ہے ان میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی روحانیت کے ہاتھوں اس سے کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ ہم مادی ذرات کو برقرار رکھیں اور ان میں میکانی ارتباط قائم کریں یا کوشش کی جائے کہ اس نظریہ کی ترسیم ہو اور روحانی مضامین کو ذرات کے مقام پر رکھیں اور ان مضامین میں ان کی اصل مابیت کو شامل سمجھیں۔ کیونکہ اس صورت میں مثل پہلی صورت کے ہم کو دو تمام تعلقات کا اور حقیقت تمام ضوابط کی تسلیم کرنا پڑے گی جس کو طبیعی صناعیت کے مشاہدات اور محاسبات نے ثابت کر دیا ہے۔

6- (3) پس اسی طرح علم اعظم کے نقطہ نظر سے بھی کہا جائے گا۔ شعور کا مظہر مجملہ مجموع معلومات تجربے کے ہے۔ یعنی اعمال یا طریقے کی حیثیت سے ہر معنی تجربہ یا احساس ہے یا جذبہ یا تصور۔ اور معروضی جانب سے اشیاء کی بعض مکانی یا زمانی صفات ہیں اور فنیجیں تجربات کی ہیں جن کو حسب رسم و عادات منسوب کرتے ہیں صورتی تصورات سے مثل مادہ اور توانائی کے۔ پس اگر خاص معنی لئے جائیں ان اصطلاحات کے اس طرح کہ بجائے مادی کے ایک روحانی وجود رکھ دیا جائے تو بجائے متادیر کے جو وصف سے عاری ہیں ہم کو ایک قابل تعریف مظهر اپنی مکمل حقیقت کے ساتھ حاصل ہوگا۔ یہ سچ ہے کہ ہم دور تک فطری میں درآئیں گے اس کوشش میں کہ روحانی مابعد الطبیعیات کی موافقت کی جائے علم اعظم کی تعلیمات کے ساتھ۔ ملاحظہ ہو مثلاً یہ بے غیاد دعویٰ کہ تصورات مسئلہ کائنات کے لئے جملہ فلسفیانہ توجیہات کی ایک واضح اور لازمی (!) ابتدا ہے تو ضیحات کی (دیکھو صفحہ 26)۔

ہمارے خیال ہے کہ روحانیت کے امکان کو مان لینا چاہئے؟ اس کا درجہ مادیت سے بالاتر ہے اس لئے کہ اس کی تردید نہ ظلمِ اعظم سے ہو سکتی ہے نہ متعلقہ علوم یعنی نفسیات اور طبیعیات سے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ روحانیت تمام مابعد الطبیعی نظریات پر قائل ترجیح ہے۔ بلکہ برخلاف اس کے جب ہم اس کو بہ تفصیل نظریات میں استعمال کرتا چاہتے ہیں تو بڑی دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اب ہم ان مشکلات کو مختصر طور پر سے بیان کرتے ہیں۔

7- (1) اولاً ہم کو ملاحظہ کرنا چاہئے کہ روحانیت سے ترجمانی علمی مفہیم کی انتہا سے زیادہ خوردہ ہے (الف) کوئی چیز ہم کو مجبور نہیں کرتی کہ ہم یہ یقین کریں کہ مادے کے عناصر میں کوئی شے جامد پوشیدہ ہے جو خاص وجود رکھتی ہے چاہئے کہ ہم اپنے ذاتی شعور کی مشیل سے اس کا اندراک کریں۔ وہ قوتیں جن کو ہم ذات میں جمع جانتے ہیں وہ اپنے اوضاع بدلنے سے قائم ہیں۔ ان کے مقامات کی تبدیلی ان انقلابات کی وجہ سے ہے جن کو ہم طبیعی اجسام کی حرکات میں ملاحظہ کرتے ہیں۔ (ب) مزید برآں یہ کہ تصورات کو اس زمانے میں حصول سمجھا جاتا ہے اور اس کے مقام پر اجسام کی مکانی اور زمانی باہمی نسبتوں کو دیکھتے ہیں۔ (ج) بالآخر کسی قریبی اتصال کا پتا نہیں لگتا جو کہ جسمانی تعلقات میں اور ان تعلقات میں ہو جن کو نفسیات نے دریافت کیا ہے وہ تعلقات جو داخلی طریقے میں دریافت ہوئے ہیں۔ لہذا طبیعی مناعت کے نتائج بذات خود نہ تو طبیعی طریقے کی روحانی ترجمانی کا اکتھا کرتے ہیں نہ اس پر دلالت کرتے ہیں۔

(2) ایک اور مشکل سے اس طرح سامنا ہوتا ہے جب ہم ذاتی وجود کا جس کو روحانیت مادی عناصر سے منسوب کرتی ہے کوئی صاف اور واضح بیان دریافت کرنا چاہتے ہیں۔ لہذا ہم کہتا ہے کہ استعداد احتضار (یا مشیل یعنی تصور) کی اندرونی حیثیت طبیعی آثار کی ہے۔ شائبہ کہتا ہے کہ یہ ارادہ ہے جبکہ ایک تیسری رائے کے موافق پورا سلسلہ ان واقعات کا جو ہمارے شخصی تجربے میں ظہور کرتے ہیں ضروری تغیرات کے بعد طبیعی اجسام اور ان کے اجزاء کی طرف منتقل ہو جانا چاہتے ہیں اس موقع پر پھر طبیعی علوم کے تصورات سے ہم کو کوئی دلیل ایسی نہیں مل سکتی کہ ان سب امکانات سے جن ذکر ہوا کوئی ایک ضرور نا صحیح ہو اور فی الواقع وہ ایسا ہی ہو۔

8- (3) نہ ظلم نفس سے کوئی تائید روحانیت کے مفروضے کی ملتی ہے۔ علم نفس کی تعلیم یہ ہے کہ ہماری شخصی ذاتی حیات رہا رکھتی ہے ایک انتہا سے زیادہ عجیبہ و غریب سے بدنی نظام کے۔ نہ یہ کہ مادی سالمات جسم میں اس طرح ہیں جیسے صندوق میں کسی چیز کو تریب وارنگ کے بند کرتے ہیں۔ جدید عضویاتی نفسیات مقام شعور یا ذہن کو کسی نقطہ میں نہیں جوڑ کرتے نہ کسی غلیہ دماغ میں۔ فوری حائیس ذاتی طریقے کی (سبرنرم) مقدم دماغ کے مختلف حصوں میں جاگزین ہیں غالباً

دماغی خلاف میں ایذا کوئی ایسی نظیر موجود ہے نہ کوئی تشبیل اس رائے کی تائید میں کہ ہر ذرہ ایک ذاتی وجود کا مظہر ہے۔ اس قسم کا جس سے ہم واقف ہیں انسانی شعور میں۔ اور اگر ہم حزل کریں بالقابلہ نفسیات میں ادنیٰ ترین ہمداری پر حیوانی حیات کے۔ اس مقام پر ذہانت کے آخری سراغ کا شبہ ہو سکتا ہے یا احتمال پایا جاتا ہے۔ پھر اس محل پر ہم کو ضمیر تاپڑے گا ظلیہ یا علیہ کے مرکز پر۔ اس پر کوئی برہان قائم نہیں ہے کہ ہم شعور کے مفروضہ اثر کو ذرہ میں جبکہ وہیں۔ اب دہی غیر عضوی کائنات یعنی جمادات (یا ایسی اور چیزیں جن میں عضوی نظام نہیں جو یہ ہو سکتا۔ مثلاً پانی آکسیجن ہائیڈروجن وغیرہ) کوہ قوت جس نے طبعی فیصلے کرنے کی تربیت پائی ہے اور مہارست کی ہے اس کو تجربیات سے کوئی وجہ سبب نہیں مل سکتی کہ غیر عضویات میں جتنی صفات تجویز کئے جائیں۔

(4) بالآخر علم اعظم سے نہ روحانیت کی تائید میں واقعات ملتے ہیں نہ دلیلیں۔ علم اعظم کی رو سے ذاتی وجود صرف ایک حیثیت ہے تجربے کے اساس کی خواہ کسی ہی تکمیل کے ساتھ یہ مطابق ہوان کے دماغی مظہر ذات سے۔ بلا واسطہ (بخط مستقیم) اور ذاتی تجربے کا وہ محض ترمو صوبی یا ذاتی نہیں۔ مزید برآں یہ ہے کہ روحانیت نے دو امر مستحالات میں تسلیم کر لئے ہیں۔

(1) مستقل وجود ذرات کا یعنی مادے کا مان لیا گیا ہے جو کہ معروضی (خارجی) مظاہر کا اصل اصول ظہر یا گیا ہے۔ (ب) روحانیت کا ادعا ہے کہ مفروضی حقیقتیں روحانی یا ذاتی ہیں اپنی اہمیت کے اعتبار سے۔

ادبیات

ای وافر دت لی نوویا ایپر پکویلیزی E. vacherot Lenonveau Spiritualisme
مطبوعہ 1884۔ اس کتاب میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ روحانیت کی بنیاد فلسفہ طبعیات پر قائم کی جائے اور اس کی حقیقت ثابت کی جائے۔ انتھادی بحث سے فلسفہ کے دوسرے فرقوں کے۔

۔ اس کی کوئی وجہ سبب موجود نہیں ہے کہ ہم ذرہ کے شعور کے قائل ہو جائیں 12

۔ یعنی عضویات یا مادے کی شرکت ان کے ساتھ لازمی ہے 23

۔ یعنی ان پر کوئی برہان نہیں قائم کی 11

۔ روحانیت کو کسی مثالیت (تصوریت) بھی کہتے ہیں یہ کہ اس وجہ سے کہ علم اعظم کی تصوریت اور مابعد الطبعی روحانیت میں نہایت قربت ہوگی ہے غور ہمارے زمانہ میں روحیت اپنے کو Spiritism کو شریف تر اور عمدہ تر لقب روحانیت کے تحت میں لاتا جاتی ہے۔

انتہیت

1- انتہیت ذہن کو موضوعی اور مادے کو معروضی درجہ دے گا نہ موجود تجربہ کرتی ہے۔ یہ انسانی عقل سلیم سے نکلتی ہے اور سبکی تنگنیت سے قرون وسطی کے اور اس زمانہ کے بھی اس کا ظہور فلسفہ کی تاریخ میں نہ جتنا قدیم تر عہد سے ہے۔

اکسا غورث قلم ستر اہل مہد میں مذہب انتہیت کے ماننے والوں سے مشہور ہے وہ ذہنی اصل اور بے شمار مادی عناصر میں امتیاز کرتا ہے۔ ذہن سے اس چیز میں جو بذات خود جامد اور غیر متکلم مواد تھا ترتیب اور حرکت پیدا ہوئی۔ ذہن کے اوصاف استقلال ذاتی بے طاقت استغنا اور عینیت میں قدیم حکما سے وہ اور جلیل الشان حکیم انتہیت کے ماننے والے تھے افلاطون مارہ جیو لی کو انیدوس (Eisios) مثال (عقل) سے امتیاز کرتا ہے معدوم کو موجود سے اور غلا سکوٹا (جس میں سب کچھ بھرا ہوا ہے) سے محض خصوصیت سے ایسی حقیقت رکھتا ہے جس کا ظہور بخشی مثال میں ہوتا ہے۔ ایک اور فرق بھی ہے یہ فرق قدر و قیمت کا ہے جو ان کے درمیان واقع ہے جس نے مابعد الطبیعی فرق کو بالکل نمایاں کر دیا ہے۔ ہم ارسطاطالیس میں یہی تضاد پاتے ہیں اگرچہ تفریق اس کے حدود (اصطلاحات) کی ایسی جدت یا اصلیت نہیں رکھتی جس کو ہم افلاطون میں ملاحظہ کرتے ہیں۔ ارسطاطالیسی خیال مادے اور صورت کے تصوروں سے ظاہر کیا گیا ہے۔ ہر فرد (شخص) جو کہ جو ہر ہے جب بالفضل یا ایمان میں پایا جاتا ہے تو وہ صورت پذیر ہوتا ہوا مادہ ہے (یعنی صورت مع مادہ جس کو اس فلسفہ میں جسم کہتے تھے)۔ مادہ محض یعنی بذات خود وجود کی قابلیت نہیں رکھتا نہ سوائے خدائے تعالیٰ کے کوئی خالص صورت ہے۔ دو تعین ایک دوسرے سے نسبت امکان اور تحقق کی یا بالثوق اور بالفضل کی (دیوتا میں حرکت اور انرجی) چنانچہ ذہن کی تعریف یہ ہے کہ وہ استعداد (Entelechy) یا تحقق (یعنی حقیقت میں پایا جاتا) جسم کا ہے۔ خدا خالص صورت

یعنی ایک وہ جو کوئی وصف نہیں رکھتی اور دوسری وہ جو ملا جلتوں سے الامال ہے 12۔

جسمی مثال ہے افلاطون کے فلسفہ میں وہی چیز مراد ہے جس کو شکائیں یعنی ارسطاطالیس کے حامی صورت جسمیہ کہتے ہیں یہ صورت کلیہ ہے جو جیو لی کے ساتھ مل کے حقیقت جسمیہ ہوتی ہے 13۔

ہے (مسلمان خدا کو نہ جوہر کہتے ہیں نہ صورت وہ ان سب سے بالاتر ہے۔ لیس محفلہ شی اس کی کوئی چیز نہیں ہے اس کو کسی کے ساتھ تشبیہ بھی نہیں دے سکتے 12) اور نوں عقل اخلاطون کے مذہب کے موافق بھی اور ارسطاطالیس کے نزدیک بھی انسان کی تمام قوتوں سے بالاتر مانی گئی ہے۔ اسی پر لاقائیت محمول ہوتی ہے۔ یعنی عقل لاقائی ہے۔ فلسفہ عہد وسطی میں اخصییت مابعد الطبیعت میں اور اخلاق میں بھی۔

2۔ قدیم اور جدید اخصییت میں بہت بڑا فرق ہے۔ قدیم فلسفہ کی اخصییت میں جسم اور مادے کو مجملہ متعدد صحیح تضادوں کے حد میں ایک تضاد کی ہیں ان کا استعمال صرف اس لئے ہے کہ عام تضاد (تقابل) مادہ اور جسم کا ان کے ذریعہ سے نمایاں کیا جائے۔ ان کا رشتہ جو کچھ ہوا اخصییت میں شامل نہیں ہے کسی خاص صفت یا معنی کے اعتبار سے ان دونوں سے اخصییت کا اظہار نہایت ہی اہم حیثیت سے ہوتا ہے۔ ذی کار نہیں پانی جدید اخصییت کا ہے اور ایک فرومٹی ہے جدید فلسفہ کی اخصییت مابعد الطبیعت کی فراہم کی ہیں۔ یعنی اس نے اخصییت کو فلسفہ جدید میں ایک عمدہ اسلوب سے ملا کر بیان کیا ہے۔ وہ تصوری فرق جو جسم اور ذہن میں ہے اسی کو ذی کار نہیں نے مابعد الطبیعت میں اصل اصول قرار دیا ہے۔ "جسمانی" عموماً استدلال (طول و عرض و عمق) سے موصوف ہے اور ذہنی خاصہ یا جوہر عقل ہے۔ پس دو جوہر موجود ہیں ایک وہ جو ابھار رکھتا ہے یعنی ممد ہے دوسرا علم یا شعور رکھتا ہے یہ دونوں بجائے خود مستقل وجود رکھتے ہیں مگر ایک دوسرے کے لئے لازم

۔ ارسطاطالیس کے مذہب کا مختصر حال عقل کے اس قطعہ سے بالکل واضح ہو جاتا ہے۔

موجودہ مقسم بد قسم است نزد عقل	یا وجاہ الوجود و د یا ممکن الوجود
جسم و د اہل او کہ چونے صورت اند	پس عقل و نفس ای ہر دایا و غیر ذو
ذہن شد عرض تو بدای ایں وقتہ را	لہال بحث جوہر عقلی بہن نمود
کیف و کم و اضافت آین دتے و جمع	پس عقل و انفسال ذکر ملک انچه بود
پس واجب الوجود از دنیا منزہ است	کوہست و یجود باشند و لہا ہر نہ بود

خلاصہ یہ ہے کہ جوہر پانچ میں جسم اور اس کی دونوں اصلیں یعنی حیولی 2 اور صورت 3 عقل 4 نفس 5 فرض ہو ہیں۔ ایک 1 صفت Quality کم 2 Quantity مع اپنے اقسام متصل اور منفصل دار متصل میں کار اور غیر تار اضافت 3 Relation ایہ 4 کہیں Where یعنی مکان سے 5 کب When یعنی دین وضع 6 فعل (Position) Action 8 کا انضال Prasion ملک 9 Possession یہ دونوں مقولات عشر کہلاتے ہیں ایک جوہر اور نو فرض 12 ہوتی۔

وخلود ہیں التزام جانشین سے ہے۔ یہی بات کرایسے دو غیر مماثل جو ہر دہ میں کیونکر تعلق ہو سکتا ہے اس کو دی کار نہیں نے نہیں سمجھا یا۔ اس کے بعد جو سکھ گزرے انہوں نے کوشش کی کہ اس کے فلسفہ کے اس فتور کی خاتہ پری کر دیں۔ منجملہ اہل اتفاق (آرٹلز گیولی ٹھس 1669) خصوصیت کے ساتھ ذکر کے قابل ہے اتفاقیت ایک حقیقی ربط و ارتباط درمیان ایسے موجودات کے تجویز کرتی ہے جن میں اصلہ ایسا فرق کرتا ممکن ہے۔ ارتباط کا ظہور خدا کی ذات کا فعل ہے (مثبت الہی) (Concursu Dei) لہذا جو تصورات ہم کو ہوتے ہیں ان کا اور اک ہم کو اس طرح ہوتا ہے کہ عالم خارجی سے ہمارے آلات حواس متاثر ہوتے ہیں ان کی صورت بخشی در حقیقت منجانب اللہ ہوتی ہے اشیاء مادی کے موافق اور حرکات ہمارے بدن کے جو کہ بظاہر ارادی معلوم ہوتے ہیں ان کا ظہم خدا ہی کی طرف سے ہے ہماری ذہنی بصیرت کے موافق۔ ذہن اور جسم سے ہر ایک ایک عارضی یا اتفاق علت تھیرات کی ہے جو ایک سے دوسرے میں ہوا کرتی ہے۔ یہ طل اتفاقہ ہیں۔ یہ دونوں حقیقی علت کے کام کرنے کے موقع اور محل ہیں۔ سبب حقیقی خدائے تعالیٰ کی ذات ہے۔

قابل ملاحظہ ہے کہ اس زمانہ سے اب تک علاوہ ان لوگوں کے جو زمانہ حال میں فلسفہ مہد وسطی کے قیام سے ہیں ایک نے بھی زور و بحث نظریہ اٹھینیت کی حمایت میں نہیں پیش کی۔ اس زمانہ میں یہ مسلک نظر بالکل روگرداں گیا ہے اور غیر معتبر مانا جاتا ہے ہاں ہی ربط و ارتباط کے مسئلہ کیلئے کافی ہے۔ عام نظریہ ابھی تک کوئی اس کا رد مقابل نہیں مضہر اسوائے مادیت کے اور ہم کو بھی نتیجہ نکالنا چاہئے اس طرز عبارت پر نظر کرتے ہوئے جس کو وہ مومن استعمال کرتے ہیں (دیکھو ف 9-16) خواہ اعتیاد کے ساتھ خواہ بلا اعتیاد کہ یہی غالب رائے ہے تجربی مہارست میں علم نفس اور طبیعی مناعت میں بھی۔

3۔ یہ فرق خیال کے رجحان کا فلسفہ میں خاص علوم میں اور عامیانہ خیالات میں قطعی اور آخری فیصلہ نہیں مانا جاسکتا جب تک وہ علت اس کی جو بیان کی جاتی ہے۔ اٹھینیت سے مسئلہ کسرو اکسار باہمی کا ناقابل حل ہونا منطقی صورت میں اور واقعات کی صحیح توجیہ قطعاً ثابت نہ کی جائے اس طور سے کہ گنجائش سوال کی باقی نہ رہے۔ یعنی جب تک کہ مسئلہ ارتباط باہمی کا حل اٹھینیت کے اصول سے ناممکن نہ ثابت کیا جائے اور یہ ثبوت منطقی صورت میں ہو اور واقعات کی ترجمانی قابل وثوق ہو اور شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔ انتہی مسلک کی توجیہ میں یہ سخت مشکل بیان کی جاتی ہے کہ قانون علت و معلول کا اطلاق ضرور کرایسے دو غیر مماثل طریقوں میں ناقابل استعمال ہے۔ لیکن ہم یہ پوچھیں گے کہ کیا علت و معلول کی وسطی مماثلت فی الواقع ضروری مقدمہ ہے علت و

مطلوب کے ارتباط کا اور جب تک علت اور معلول میں اوصاف مشترک نہ ہوں کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں ہو سکتا۔ اور جواب ظاہر ہے ہوگا کہ قانون تعلیل تو اس بارے میں کچھ نہیں کہتا کہ ایسے طریقوں میں جہاں علت و معلول کا ردِ ممانکت ہونا چاہئے یا نہ ہونا چاہئے بلکہ پہلے تو نزاع فنی آجہ میں جس طرح بلکہ ان کی پہلے نزاع کرنا غیر مثال طریقوں پر اصولِ علت کے اخلاق سے اور پھر اسی بنیاد پر انکار کرنا جسمانی اور فنی آثار کے ارتباط سے جس طرح مسلکِ اشمیہ میں ان کی تعریف کی گئی ہے۔ یہ دور تصریح ہے۔ کیونکہ جسم اور ذہن ہی سے عدم ممانکت کی مثال ملتی ہے اس نقطہ کے معنی مقصود کے مطابق۔

خود فنی آثار کے باب میں اور کوئی اعتراض نہیں اٹھایا گیا کہ ان میں علت کا ارتباط ہے۔ یہ مقابلہ جسمانی طریقے کے۔ یہ ایک عجیب ضابطہ ہے کہ دو غیر مماثلت جو ہر ایک دوسرے سے ربطِ علت رکھتے ہیں جسم اور ذہن کے سوا اس کی اور کوئی مثال موجود ہی نہیں ہے اور پھر اس ضابطہ کو صحیح مان لینا صرف اس لئے کہ یہ مثال اس ضابطہ کے تحت میں آ سکے۔ تجربی اسباب یہ تجویز کئے گئے ہیں کہ جسمانی اور فنی آثار میں سوالات ہے یعنی ایک کا دوسرے کے بعد معا وقوع ہوتا ہے (مثلاً اعصاب کا محرک خارجی مثلاً روشنی سے متاثر ہونا اور معاش کے بعد ابصار کا ہونا یہ پورے واقع ہوئے اس لئے ایک دوسرے کی علت ٹھہرائے گئے) پایہ کی کثیت اور کیفیت کے اعتبار سے آثار میں محادلت پائی جاتی۔ مثلاً اتنی اور اتنی تحریک سے اس قسم کا اور اک پیدا ہوتا ہے۔ (ملاحظہ ہو ف 16-7)۔ اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ محض تغییرات اور اعمال میں علت کا ارتباط تجویز ہوتا ہے اور اس وقوع میں ترمیم ہوتی رہتی ہے کسی خاص صورت میں چاہئے کہ اس میں مطابقت ہو سمت اور مقدار کے اعتبار سے اگر ان کی علت کے بارے میں گفتگو کی جائے کہ آیا وہ ایک دوسرے کی علت ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ مگر سبھی مساوات کو فنی ممانکت اور عدم ممانکت سے کوئی کام نہیں ہے ہم کو جسمانی اور فنی طریقوں میں فعل و انفعالات کا یقین ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شدید احساس اکہ نفس دور اس لئے کہ نزاع کا فیصلہ نہ ہوا نہیں نہ امکان ثابت ہوا نہ عدم امکان پھر اس سے انکار کرنا بے بنیاد ہے۔ 12۔

دو غیر مماثلت جو ہر معنی جسم اور ذہن ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں اس کی کوئی اور مثال موجود نہیں ہے جس نے غیر مماثلت جوہر کا ارتباط حلیم کیا ہے وہ اسی ایک مثال سے کلیہ اخذ کرتا ہے اور اس کلیہ کو پھر جسم اور ذہن کے ارتباط جاری کرتا ہے۔ یہاں فلسفہ کی تاریخ میں عجیب و غریب ہے جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ بلا ہر حال اس تجویز میں دور صریح معلوم ہوتا ہے اول تو ایک مثال سے کوئی کلیہ نہیں نکالنا چاہئے پھر اس کلیہ کو کسی مثال پر جاری کرنا یہ نیا الحیف ہے 12۔

کی سخت تحریک کے بعد ہوا کرتا ہے اور جیسا ارادہ مضبوط اور قوی ہوتا ہے ویسی ہی قوی حرکت بھی حادث ہوتی ہے اور ہمارے اس یقین پر ذرا سا اثر بھی نہیں پڑتا اس تفاوت سے جو کہ درمیان تحریک اور احساس کے ہے یا قصد اور حرکت میں بلا شک و شبہ پایا جاتا ہے۔

4۔ اس رائے کی حقیقت ایک اور طریقے سے بھی ثابت ہو سکتی ہے افعال مادی اور جسمانی ماحولوں کے قطعی ثبوت دیتے ہیں مختلف درجوں کی وضعی مماثلت کا لیکن اس کے مطابق اس اعتماد کے درجوں میں قانون نہیں پایا جاتا جس اعتماد سے ہم ان کو قانون علت و معلول کے تحت میں لاتے ہیں۔ میکانی اور برقی اور کیمیائی ان سب طریقوں میں علت کا ارجح ہے نہ کوئی ایسا بڑا فرق درمیان جذبات اور تصورات اور ارادیات کے ہے جو علم نفس کے ماہر کو ان میں ارجح علت کے تجویز کرنے سے مانع ہو۔ صحیح اعتراضات اکثر اٹھائے گئے ہیں نفسی طریقے کے باہمی ارجح کے لاف نفسی یعنی اصول نفسی علت کے خلاف لیکن اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ ان کی ماضی مشابہت کے بارے میں کوئی کلام ہے بلکہ صرف یہ اعتراض ہے کہ قانون مساوات کا اطلاق عالم شعور پر جائز نہیں ہے چنانچہ ہم اشیائیت کے خلاف اس قائل تنظیم جہت کی صحت میں کلام کریں گے اور ہم سے علت کی کھل کے پرزوں (جوڑوں) کے بارے میں پوچھا جائے گا کہ یہ تاؤ کہ علت سے معلول کیوں پیدا ہوتا ہے تو ہم ہیوم اور لوز کی طرح یہ جواب دیں گے کہ ہم سے یہ مطالبہ نا جائز ہے علت کے قانون کا کام کرنا ہر مقام پر ہم سے پوشیدہ ہے حتیٰ کہ مادی ممکنات میں بھی جہاں اس کا کام کرنا بالکل بدیہی اور واقعی ہے۔ ہم کو یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ یہ اعتقاد کہ علت معلول کو پیدا کرتا ہے اس فقرہ کے ضمن میں مابعد الکلیسی تربیاتی تجربی واقعات کی ہے جو کچھ تجربے سے معلوم ہوتا ہے وہ صرف مواصلات اور مساوات ہے۔

کبھی اشیائیت پر حملہ کیا جاتا ہے عمل اعظم کی تصویریت (دیکھو صفحہ 26) کے منظر سے اس بنیاد پر کہ اشیائیت اس واقعہ کو چھوڑ دیتی ہے اور اس کا لحاظ نہیں کرتی کہ جو چیزیں مادی کہلاتی ہیں وہ صرف تصورات کی صورت میں دی ہوئی ہیں۔ ہم یہاں اس بیان کی قطعی کو مفصلاً نہیں ثابت کر سکتے۔ بہر طور اس قدر کہیں گے کہ یہ بیان جہت کی حیثیت سے نہرو حانیت کے لئے مفید ہے

۵۔ مواصلات و حادثوں کا پے در پے ہونا مثلاً اگر آٹا اور مادی مساوات سے مراد ہے علت کا معلول کے حادث کیلئے کافی ہونا مثلاً چھوٹا سا گھر، ایک کاجل قفل نہیں بھر سکتا ہے۔ یا اس سے بھی واضح مثال ایک سیر ایک پلہ ترانہ میں ایک سن وزن کو نہیں اٹھا سکتا۔ ان دونوں صورتوں میں علت موجودگی ہے مگر معلول کے مساوی نہیں ہے 12۔

نامعنیت کے لئے معتر (دیکھو 6-17)۔

5۔ علم نفس کو کوئی نزاع مابعد الطبیعیات معنیت سے نہیں ہے۔ یہ واقعات کے لحاظ سے کافی واضح ہے کہ عکائے مابعد الطبیعی جب نفسیات کے مضامین سے بحث کرتے ہیں تو وہ فرقوں کی امعنیت کی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔ طبیعی مناعت کی صورت جدا گانہ ہے۔ یہ مفروضہ کہ دو مختلف جوہروں میں فعل و انفعال واقع ہوتا ہے یا کم از کم یہ کہ وہ بجائے خود مستقل طریقے ہیں۔ اس امر سے بظاہر جدید مناعت کے ایک بنیادی قانون سے تصادم ہو جاتا ہے یعنی قانون 6۔ توانائی۔ اس قانون کو ہم (دیکھو 6-16) میں بیان کر چکے ہیں جب ہم مابعد الطبیعی مادیت کا انتقاد کر رہے تھے۔ اور یہی اعتراض دیکسی ہی قوت سے امعنیت کے مخالف بھی ہے۔ لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ مادیت واقعی اعمال کو طبیعی یا جسمانی سے نکالتی ہے یعنی خالص ایک طرفہ موقوفیت ذہن کی مادہ پر تجویز کرتی ہے جبکہ امعنیت فاعل (بلور لازم ملزوم) قرار دیتی ہے (یعنی ایک دوسرے پر موقوف ہے اور یہ دوسرا اس سے پہلے پر) لہذا یہ مشکل بالکل دیکسی نہیں ہے۔ ہم کو معین کرنا چاہئے جس طرح جدید علم نفس نے مقرر کیا ہے کہ ذہنی اور مادی طریقوں میں مساوات ہے۔ یہ تسلیم کر کے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ مقدار توانائی کے مطابق ہے اس کی جگہ پھر انقلاب واقع ہوگا ذہنی توانائی کا مادی توانائی کی ایک نئی صورت میں۔ اس سے کوئی فرق نہ ہوگا خواہ ایک مقدار ذہنی یا انرجی کی مشغوش ہو جائے مادی طریقہ عمل میں خواہ نہ ہو اس طرح سے قانون بنائے توانائی بالکل ہی متاثر نہ ہوگا۔ ہم کو بالآخر سوالات یعنی پے در پے واقع ہونا ذہنی اور جسمانی طریقے کا ماننا پڑے گا۔ بے شک ہم ایسا کریں گے بغیر اس کے کہ کسی واقعہ تجربی کے معنائی کوئی امر واقع ہو یا ایسے کسی امر کے خلاف جو تجربی مناعت میں مطلوب ہے۔ بس ہم امعنیت کو بالفاعل ایک ممکن صورت تجربی واقعات کی مابعد الطبیعی ترجمانی کی سمجھ سکتے ہیں جس سے کسی مناعت کے معنائی کوئی امر نہیں واقع ہوتا۔



کل عالم کی بھی ایک نفس پاروح ہے۔ یہ تشبیل انسان سے ماخوذ ہے۔ خلیفہ ہی پہچان نہ تو اس فرق کی موجود ہے جو کہ میکانی نے یکسانی اور نفسی و مادی کے عمل میں ہے نہ کوئی اعتقاد علت و معلول کے سلسلہ متناہی کا پایا جاتا ہے۔ آدمی کا خود بخود کام کرنا ایک مائل مختار کی حیثیت سے فطرت سے بھی منسوب کیا گیا ہے اور ہر قسم کے طبعی آثار خواہ مخواہ اس نظریہ پر صرف کئے جاتے ہیں کہ یہ آثار حسب مرضی کام کرتے ہیں اور جملہ حرکات خود بخود حادث ہوا کرتے ہیں۔ ان ایجادات کی کوئی غرض و غایت سوائے اپنی مرضی کے کچھ نہیں ہے۔ گویا فطرت بھی انسان کی طرح ایک خود مختار کام کرنے والی ہے۔ حیوانیت بھی قدیم حکمائے یونان کا مسئلہ ہے۔ یہاں بھی ایک اختر اور پریشان قلم واحدیت اور انجینیریت کے خیالات کا پایا جاتا ہے۔

2- اس ایمانی واحدیت کے مسلک کی ترتیب و تدوین کی کوئی کوشش نہیں کی گئی اس عہد کے بعد یعنی جب ترقی اور تکنیک فلسفہ کی ہوئی یہ عہد بھی اس مسئلہ کی تدوین سے خالی ہے۔ جب انسانوں نے اجسام آلیہ یعنی حیوانات و نباتات اور غیر آلیہ یعنی جمادات وغیرہ میں فرق کیا۔ اور ان دونوں کے مقام جدا جدا قرار دیئے اور یہ اسرطے پایا کہ مادی افعال کی یکسانی اور ایک انداز پر واقع ہونا جدا گانہ صورت رکھتا ہے نفسی اعمال کی یکسانی سے اور زمین کی موجودگی وہیں سمجھیں گے جہاں شعور پایا جاتا ہے۔ اس عہد سے حیوانیت اور وہ بیکار عموم ذہن کے عالم کے لئے تجویز کرنے کا غائب ہوا اور اس کی جگہ دوسرے مابعد الطبعی نظریات وجود نے لے لی۔ جس کی نوعیت قدیم مابعد الطبیعت سے اختلاف رکھتی تھی۔ کہیں کہیں اس کے اشارے ملتے ہیں مثلاً جب مادہ ذہن اور مادہ کے اتحاد کو اسی ہمواری پر رکھتے جس پر مادہ اور قوت (فورس) رکھے گئے ہیں۔ لیکن یہ آثار پریشان سرسری انگار کے ہم کو اس اعلان سے باز نہیں رکھ سکتے کہ ایمانی حیوانیت متاخرین کے فلسفہ سے عملاً منقود ہو چکی ہے۔ واقعی یہ نظریہ مسئلہ حل نہیں ہے بلکہ محض بیان ہے۔ مادی اور ذہنی وجود کے متحد ہونے سے اس کو واسطہ ہے اور جس کی تائید اس کا کام ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ ایک مفروضہ تجربی تعامل ہے درحقیقت تو صحیح اس تعامل کی خاص کام ہے جس کی طرف مابعد الطبیعت کو اپنی پوری قوت صرف کر دینا چاہئے۔ حیوانیت کو ایک درمیانی گزر گاہ سمجھنا چاہئے نہ کہ کوئی کامل نظام۔ اس معنی سے اب تک ایک طور خاص کی قبولیت اس کو حاصل ہو سکتی ہے۔ جس

یعنی عالم کی پختی ہوئی کل جو ایک ہی طور سے پختی رہتی ہے اور جس انسان مثلاً جو وہی پر اپنی ذات کے عمل کرتا ہے ان دونوں کوئی فرق نہیں کیا گیا اس پر غور ہوا کہ سلسلہ مطلق و اسباب ایک اصل پر ختم ہو جاتا ہے یا نہیں 12 ج۔

طرح فیکسور اور وحدت کی تصنیفوں میں اس کو حاصل ہوئی ہے۔ جبکہ یہ فلسفی کہتے ہیں کہ ذہن اندرونی وحدت ہے جس کو خارج میں ملاحظہ کر کے ہم جسم کہتے ہیں۔ اور ذہن اور بدن کی اس طرح تعریف کرتے ہیں کہ وہ مختلف پہلو ایک ہی موجود کے ہیں اور یہ دونوں مل کے اس موجود کو شامل ہیں۔ یہ توضیح یعنی واحدیت کی ہمارے سامنے ہے جب ہم ان کی کتاب کا اور آ کے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو ایک نظر یہ ملتا ہے کہ ذہنی وجود ایک جامع مظہر اشیا کی اس وحدانی حقیقت کا ہے اور اس طرح ہم حیوانیت کا انقلاب روحانیت میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ (دیکھو صفحہ 17-4)

3- (2) مجرد واحدیت نے فلسفیانہ نگاہوں کی تدریجی تکمیل میں بہت بڑا کام کیا ہے۔ اسپینوزہ اس کی پہلی نمونہ مثال ہے۔ اسپینوزہ کے نزدیک ایک لامتناہی حقیقت ہے یعنی خدائے تعالیٰ یا علت بذات خود کی صفات بے شمار ہیں۔ ان میں صرف دو صفات تک انسان کے علم کی رسائی ہے امتداد اور تعقل۔ انہیں سے ماہر واحد شخص اطوار سے ظاہر ہوتا ہے۔ بس مختلف اجسام طبعی اطوار ہیں وصف امتداد کے اور افراو ذہن اطوار ہیں وصف تعقل کے۔ لیکن چونکہ وجود الہی کے بے شمار وصف اور بھی ہیں تو اس کی کہنہ ماہیت ہم کو نہیں معلوم ہو سکتی۔ بس ہم ایک وصف (قسم تھانی) کو حاصل کرتے ہیں (1- مذکورہ صدر)۔ یعنی مجرد واحدیت جس کے موافق مشترک اساس مادہ اور جسم کا صحیح طور سے ناقابل تعریف ہے۔ بنا براس نظریہ کے بے شک تعادل (باہمی فعل و انفعال) نہیں ہو سکتا صرف سوا ذات ہے اور جو الی اعمال و افعال حمیدہ ایک ہی طور کے ہیں جو عالم جسمانی میں واقع ہوتا ہے۔ اسی کے مطابق عالم ذہن میں بھی وقوع حوادث کا ہوتا ہے۔ اس سخی سے اسپینوزہ کے مشہور مقولہ کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر ساختہ اپنے کامل مفہوم کے لحاظ سے ایک عمل ہوتا ہے جس کا اجراء ایک ہی جوہر میں ہے جو کہ ذات خدا ہے ہمارا اور اک ایسے ساختہ کا ایک طرفہ اور جزوی ہوتا ہے۔

اکثر متاخرین فلاسفہ واحدیت کا بھی رخ کائنات کے باب میں اختیار کرتے ہیں اگرچہ وہ وحدت اولیٰ کی بی شمار صفات کے باب میں کچھ نہیں کہتے مگر وہ اس کی کہنہ ماہیت کو بالکل مضبوطی سے حقیقت کی جگہ لگاتے ہیں جس کے معنی جوہر کے ہیں ہم مسلمان خدا پر جوہر کا اطلاق نہیں کرتے اس لئے حرم نے اس کی جگہ پر حقیقت پر لکھا ہے 12۔

4. ہمارے مذہب میں امتداد کو خدائی صفت ظہرانا شرک ہے اس لئے کہ امتداد مقسم ہے اور جو مقسم ہے وہ اپنے اجزاء کا محتاج ہے اور خدا کا کوئی وصف محتاج نہیں ہو سکتا تعقل بھی خدا کے لئے نہیں کہتے۔ حکمت اور دانائی اور علم یہ الفاظ جائز ہیں 12۔

کے ساتھ نامعلوم قرار دیتے ہیں اور یہ کہ ہم کو اس کی حقیقت کا علم متوازی صورتوں سے اندرونی اور بیرونی واقعات کے حاصل ہوتا ہے۔ ہر برٹ اسپنسر مثلاً واحدی فرقے سے بے لفظ کے اس مفہوم کے لحاظ سے۔ (۱۱ اور یت۔ (دیکھو 4-5) حقیقت اصلی کی تعریف کی تمام کوششوں سے دست برداری ہے فکر کبھی تو یہ رائے اختیار کرتا ہے کبھی رو حانیت کی طرف جاتا ہے۔

4۔ دوسری صنف مجرد واحدیت کی (اول 1- میں جس کا ذکر اوپر ہوا ہے) زیادہ تر جرأت کا کام ہے اس نے یہ اپنے ذمہ لیا ہے کہ ذہنی اور مادی وحدت کی تعریف کی جائے یا جیسے اس طرح کہنا بہتر سمجھا گیا ہے کہ مثالی (خیالی) اور حقیقی حیثیتوں کی تعریف۔ کثرت اور شی انگ اور تکامل اس کے محمولہ نمائندے ہیں۔ کثرت مطلق انکو (میں ضمیر مظلم) (یا با اختیار اس کی اس کے بعد کی اصطلاح کے جس میں مساوی زیادہ ہے) مطلق ایک ہی مبداء ہے جس سے فروج انکو اور شی انکو کی تشکیل ہوئی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کی یہ ایک ہی مابعد الطبعی اصل ہے۔ شی تک دوسری جانب مطلق عینیت (ہو جو یت) یا استقامت کو اصلی وجود سمجھتا ہے۔ مطلق کے ذاتی علم سے موضوع اور مضمون (ذہن و مادہ) کا تضاد پیدا ہوتا ہے۔ مگر ان دونوں میں سوائے مقداری فرق کے اور کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی کثیف یا وضعی یکسانی کو نہ پھیلنا چاہئے۔ پس فرد و اشیا اس کے امتیازات یا قوتیں اس مقداری نوع کی بلکہ حقیقی اور مثالی تقابل کو بھی محض صوری یا مقداری سمجھ لینا چاہئے کوئی نوعی اختلاف نہ سمجھنا چاہئے۔ یہ کثرت جس کو مطلق کہتا ہے وہ ابلا ہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک معین صورت ہستی کی ہے۔ مبالغہ اندہ طریقے عمل سے یہ تصور بہت جامع ہو گیا ہے اور اس میں متحدہ مفہوم مضمر ہیں یہاں تک کہ آخر کار مابیت مطلق کی یا خدا کی متکشف ہو جاتی ہے جس کی طرف اس اسلوب کی زبردست روانی سمجھنے لے جاتی ہے۔ خاص صورتیں وجود مطلق کی فطرت اور ذہن ہیں۔ ایسی ہی رائے نقطہ نظر پر دن ہارتمان نے زمانہ حال کا معلوم کیا اور اس کو نکالا جس کے نزدیک مطلق کی صفت عدم شعور ہے۔ لوتز کو بھی واحدی Monist ہی سمجھنا چاہئے۔ یہ تک وہ مجمع کمال جو ہر (جس کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ افراد اشیا میں تقابل یا فعل و انفعالی کی توضیح ہو سکے) کو مذہبی مفہوم کے اعتبار سے عین ذات خدا سمجھتا ہے اور اس تصور میں اخلاقی صفات ثابت کرتا ہے۔ اس طرح کہ مبداء اول یعنی وجود اول صرف خلاق ہی نہیں ہے بلکہ اخلاقی ہے مثالی بھی اس میں موجود ہے اور وہ راہزنائی کرتا ہے تاریخی تشکیل کی جانب۔

5۔ مابعد الطبعی واحدیت کے انتظامی انداز سے تک ذہن کی رسائی کے لئے ہم کو چاہئے

کہ اعیانی صورت کو بحث سے خارج کریں۔ کیونکہ اعیانی واحدیت صرف ایک چھٹی ہوئی
 اخصیصیت ہے۔ اس سے کوئی حقیقی توضیح اس طریقے کی نہیں ملتی جس میں داخلی اور مادی میں توافق پیدا
 ہو سکے۔ صرف واقعات کا بیان اخصیصیت کی نشان سے کسی قدر الگ ہے اگرچہ اس بناوٹ سے ایک
 شرہ بھی حاصل نہیں ہوتا۔ مجرد واحدیت کی صورت اور ہے۔ دو طور کے آثار کا ایک وجود سے
 استخراج کرنا خواہ معلوم ہو خواہ نامعلوم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اجزائی الوقت یا بر محل ہے اور ان
 کی سوا ذات زیادہ قابل فہم ہے۔ لہذا اہم بھی مختصر یہ یہ ملاحظہ کریں گے کہ یہ صورت واحدیت
 کی کیونکر (اور کس حد تک) ایسی ہے یا نہیں ہے کہ ایک کافی اور قابل اطمینان حل اس بڑے مسئلہ کا
 مہیا کر سکے جو کو خاص معانیوں نے (نامقابل حل سمجھ کے) چھوڑ دیا ہے۔ ہم کو یہ توقع رکھنے کی
 ضرورت نہیں ہے کہ علم اعظم کی جانب سے کوئی اختلاف ہوگا۔ علمیات میں تجربے کے اساس کی دو
 روشی حقیقت کو بالکل مان لیا ہے۔ اس علم میں تجربے کی جھیل ایسے وجود کو فرض کر کے کی جاتی ہے جو
 دونوں رخوں یا معیشتوں کی تہ میں ہے تاہم اس کو بے شمار اعتراضوں سے مقابلہ کرنا ہوگا۔ ان میں
 سے بعض خاص منطقی ہوں گے بعض انبیات کے متعلق اور علمی۔ ان میں سے خاص اعتراض کو ہم
 اس خلاصہ کے جو اس کے ساتھ ملحق ہے درج کریں گے۔

(1) مجرد واحدیت حد سے آگے بڑھ گئی ہے دو بار اولاً تو اس نے ذہنی کرے کو غیر محدود
 وسعت بخشی ہے دوسرے اس نے فرض کر لیا ہے ایک معلوم یا نامعلوم اتحاد ذہنی اور جسمانی کا۔
 تجربہ ان میں سے کسی ایک کے امر کے اختیار کرنے کی بھی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا۔ چنانچہ ہم
 ایک منطقی اعتراض اس نظریہ پر کرتے ہیں۔ ایسا اعتراض جو فلسفہ کے قواعد سے اس طرح ادا کیا
 جاتا ہے کہ ابتدائی اصول متحد نہیں ہو سکتے۔

(6) - (2) مجرد واحدیت نے ذہن و جسم کے فعل و انفعال کی تہ جانی جو پیش کی ہے نہ وہ
 سہل ہے اور نہ بدیہی۔ مجرد واحدیت سے اس صورت میں مدد لیتے ہیں جبکہ بسید تصور فعل و انفعال
 کا صحیح معنی کے لحاظ سے جس کا تجربے سے اشارہ ملتا ہے درست نہیں آتا۔ پس واحدیت آخری
 علاج ہے۔ ایک جائزہ پناہ ہے اخصیصیت کی مشکلات سے بچنے کے لئے اس میں پناہ لی جاتی ہے

۱۱۔ یعنی مجرد واحد سے دو جسم کے آثار کا یہ ہونا زیادہ قریب القیاس ہے یہ نسبت اخصیصیت کے کہ مختلف جوہر
 جن کی ماہیت ایک دوسرے سے متضاد ہے ان میں تعامل ثابت کیا جائے ۱۲۔

۱۲۔ مقصود یہ ہے کہ ذہن و مادہ وہ مختلف جوہر ہیں ان میں تعامل جو یوں نہیں ہو سکتا اس لئے یہ مان لیا کہ ایک ہی
 جوہر دو حقیقت ہو جو اپنے آپ کا اس اشاری سے نجات ہو ۱۲۔

مگر واحدیت کے اصول سے جو ترجمانی ہوتی ہے وہ واحدیت کے طرفداروں کے خیال سے بہت واضح ہے اور واقعات کے تجربے سے اس کا ثبوت ملتا ہے وہ درحقیقت ایسی نہیں ہے نہ بدیہی ہے نہ واقعات کے تجربے سے ثابت ہوتی ہے۔ فرض کر لو کہ ایک ہی چیز کے دو مختلف درج ہیں یا دو طریقے ظہور کے ہیں لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلا کہ ان دونوں میں برابر برابر افتخارات واقع ہوا کرتے ہیں (جس کو موارات کہتے ہیں)۔ بدایت عقلی سے ممکن دو شخص اور بھی ہیں یہ دونوں درج ایک دوسرے سے بے نیاز ہوں (مثلاً صورت حق اور وصف یا شدت اور ہذا دونوں کسی واقعی تجربے کے اعتبار سے)۔ یا یہ کہ دونوں ایک دوسرے کا عکس ہوں یا یکسی نسبت رکھتے ہوں (جیسے ایک مخصوص حجم کے کرے کے جڑوں میں جس میں ایک کا بڑھنا دوسرے کے گھٹنے کے ساتھ ہوا اور بالعکس) نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی جہت اس پر قائم نہیں ہے کہ ایک خاص قسم کا تعلق جسم اور ذہن کے درمیان ہمارے تجربے میں جس طرح پایا جاتا ہے وہ اس لئے ہو کہ ہم نے مجرد واحدیت کے مسلمات کو مان لیا ہے۔ اور اگر واحدیت کے نظریہ کی تائید واجب ہے مادی مفرودات کے ذریعہ سے تاکہ مفرودہ صورت کو ثابت کریں کہ یہی ایک ممکنہ صورت ہے تو یہ نہ زیادہ پیچیدہ ہو جاتی ہے سیدھی سادی اجماعیت سے بھی۔ فکسٹر اکثر ایک دائرے کی شکل کو کام میں لاتا تھا۔ اس طرح کہ جو دائرے کے اندر ہوں اس کی نظر میں دائرے کی صورت بھی نظر آئے گی وہ اس صورت سے بدلتے مختلف ہوگی جو دائرے کے باہر والے کو دائرے کی شکل دکھائی دے گی۔ جس میں ہم یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ حادہ اختلاف نقطہ نظر کے (کھڑے ہونے کی جگہ جہاں سے دائرے کو دیکھا) اگر کوئی تبدیلی دائرے کے دقتہ یا محیط کی صورت میں ہوگی تو یہ تبدیلی دونوں دیکھنے والوں کے لئے یکساں ہوگی (یعنی دونوں ناظر اس تغیر کو محسوس کریں گے لیکن اس گنجائش کے دینے پر بھی یہ شکل جس کو بے شک ہم یہ نہیں مان سکتے کہ صرف یہی ۵۰ ایک شکل یعنی دائرہ عموماً واحدیت کا درست اظہار ہے)۔ کچھ بڑا کام نہیں دیتی۔ اس مثال سے مادی اور حسی کی مساوات کی کوئی توضیح نہیں ہو سکتی۔ آخر میں یہ کہا جائے گا کہ یہ دعوے کرنا کہ ان دونوں رخوں میں پہلی یکسانی ہے اس دعوے سے وہی مشکلیں پیش آئیں گی جو مساواتی مادیات میں پیش آئی تھیں جس پر اس سے پہلے کی ایک فصل میں بحث ہو چکی ہے۔ (دیکھو ۱۵-۵)

۸۔ یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں محبتیں ایک صورت رکھتی ہوں جس قدر ایک میں قوت ہو اتنی ہی دوسری میں چھٹی درجہ کی بات رہ جاتی ہی درجہ دو کی بات رہے ۱۲ء۔

۹۔ یعنی واحدیت صرف دائرے کی شکل سے نمایاں ہو سکتی ہے نہ کسی اور شکل سے ۱۲ء۔

7- (3) واحدیت کا صرف یہی دعویٰ نہیں ہے کہ وہ ایک فرد ذہن اور حیوانی بدن کی جو اس ذہن سے متعلق ہے ان کی حیثیت نسبت کا بیان ہے بلکہ وہ عام تعلق جو تمام عناصر کائنات کے چرونی واندرونی رتوں میں پایا جاتا ہے ان سب کا اظہار ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ فرق جو کہ نفسی میں شعور کے اعتبار سے اور جملہ غیر شعوری طریقوں میں ہے تاریخ فلسفہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بہت محنت اور وقت سے حاصل ہوا ہے وہ سب پاگل بلکہ یا بزدل ہو جاتا ہے۔ پالین نے بڑی فصاحت سے واحدی یا بعد الطبیعت کی طرف سے سرائفہ کیا ہے وہ ذہن کے مفہوم میں عدم شعور کو داخل کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کرتا۔ اس سے یہ فرد گزاشت ہوئی کہ اس طرز عمل میں مناسبتی انقیات یا اکل غیر ممکن ہو جائے گی۔ ان انقیات کو مناسبت ہوتا ہے تو چاہئے کہ تجربی استقرائی مہارت کی صورت اختیار کرے۔ وہی توسیع انقیات کی اس راہ کو پاگل مسدود کر دیتی ہے کہ کوئی صحیح اور درست صورت انقیات کی پیدا ہو۔

(4) بعض واقعات یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جملہ واقعات جائز ہو جائیں گے اگر ہم ایک مکمل چوٹی الیہ سلسلہ فرض کریں کہ وہ مقابل ہو مادی انفعال کے اتصال کا مکرہم نے دیکھا کہ نفسی طبع نے مفہوم میں ایک طبعی مشکل ہے (یکوف 18-4)۔ یہ ایسی مشکل ہے کہ یہ امر مشتبہ ہو جاتا ہے کہ انگریزی مقصود نفسی قدر و قیمت کی اس فرضی توسیع سے خیالات میں بھی حاصل ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اگر اندرونی اور اک کے واقعات میں کوئی تعلیلی اتصال نہ دریافت ہو سکے جس طرح وہ تجربے سے معلوم ہوتے ہیں تو اس فقرہ 'چوٹی' کے معنی کو دست دینے سے ابتداء ہی سے کوئی امید نہیں ہے۔ ان کی تحریف نہیں ہو سکتی مگر شعور کے واقعات کی تشکیل ہے۔

8- (5) لیکن مجدد واحدیت کا تصادم تجربی طبیعیات کے تعلیمات سے بھی ہوتا ہے۔ اس مذہب میں فرد گزاشت کی گئی ہے اس خطا فاصل سے جو مادی اور غیر مادی کائنات کے درمیان ہے۔ اگرچہ نفسی نظریہ سے تشکیل کے یہ دونوں ملائے نہیں گئے ہیں (یہ دو جدا جدا عالم ہیں نہاتے اور حیوانات ابدان نامیہ میں ہیں اور جمادات اور پانی اور گیہیں وغیرہ اجسام غیر نامیہ میں ہیں)۔ پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی ذی شعور موضوع (مثلاً انسان) چوٹی انفعال کو ان چیزوں میں نہیں ثابت کر سکتا جو اس کی ذات سے خارج ہیں اور اگر ایسا کرے گا تو حتمی جھٹ ہی کے ذریعہ سے کر سکتا ہے۔ انسان کی اظہاری حرکات اور دوسری مخلوقات کے اظہاری حرکات میں جس قدر مشابہت

10۔ یعنی جس طرح مادی حیوات کا سلسلہ طبع، معلول درست اور تحقیقی ہے اسی طرح کا ایک سلسلہ ذہنیات کا بھی مان لیں جس کا تسلسل مادی تسلسل کے مشابہ ہو 12ء۔

11۔ اظہاری حرکات سے مراد ہے ایسی حرکات جو کسی خاص حالت یا قصد پر دلالت کرتی ہیں 12۔

کم ہوگی اسی قدر شبہ اس استدلال میں باقی رہے گا اور یقین کا درجہ کم تر ہوگا۔ اس منطقی اظہار کو جہاں تک جی چاہے لے جاؤ لیکن ہمارے تمام موجودہ معلومات سے ہم بے غلیہ ذیل تک پہنچتے ہیں تو یہ وہاں مسدود ہو جاتی ہے پس غلیہ یہ تک ہماری کوشش نے ہم کو پہنچایا ہے۔ غلیہ پر محرکات کی تاثیر سے جواثر ہوتا ہے اور خالص طبیعی کیمیائی تغیرات غیر نامی اجسام کے بڑا فرق رکھتے ہیں اور یہ فرق ایسا ابتدائی اور ظاہر ہے کہ مابعد الطبیعت اس کا لحاظ نہ کرے تو گویا مابعد الطبیعت واقعات سے بے خبر ہے۔ ایسی مابعد الطبیعت ناقص ہے۔

چنانچہ ہم یہ کسی طرح نہیں یقین کر سکتے کہ واحدیت کوئی عمدہ یا مابعد الطبیعی ترجیحی وجود کی ہے ہم نے جو اعتقاد مابعد الطبیعی فرقوں کا اب تک کیا ہے اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ واقعیت اشیاء کو دیکھتے ہوئے اتمینیت کی طرف غلبہ ظن کا زیادہ ہے۔ یہ مذہب مخصوص مناعتوں سے بھی موافقت رکھتا ہے اور منطوق اور علمیات کے مقاصد سے بھی مطابقت رکھتا ہے۔ جمالی یا اخلاقی رجحان کے متحدہ اصول نہ مانے چائیں یہ کسی طرح سے بھی کوئی جہت اتمینیت کے خلاف نہیں لاسکتا۔ (دیکھو صفحہ 40-1) کم سے کم درجہ کا منطوق بطور دیگر اگر بہ تو واحدیت مفروضہ کے حق میں ہے ہمارے اعتقاد کو درست مان کے۔ روحانیت کا مرتبہ ظن کے مدارج کے اعتبار سے اتمینیت کے بعد ہے۔ واحدیت کی مابعد الطبیعت کا رجحان یہ ہے کہ وہ فی الواقع رفتہ رفتہ روحانیت ہو جاتی ہے۔

نوٹ : اصطلاح مونوزم واحدیت (یعنی مسئلہ وحدت) اس مذہب کے لئے بھی مستقل ہے جس میں خدا کو اور کائنات کو ایک دوسرے پر منطبق مانا ہے یعنی مذہب ہمد اوست (وحدت وجود) (دیکھو صفحہ 22) اور معقولات میں ہم آج بھی اکثر یہ سنا کرتے ہیں کہ واحدیت اس معنی سے مستقل ہے کہ مواد علم و راصل واحد ہے یہ بمقابلہ اس مذہب کے ہے جس میں اتمینیت نے مثال اور شے کو جدا جدا مانا ہے۔ (دیکھو صفحہ 26) واحدیت پر کتابوں کی کمی نہیں ہے لیکن یہ بڑا نقص ہے کہ بالاستیعاب کوئی تاریخی اور مہذب اور مدون بحث اس رائے کے متعلق موجود نہیں ہے لہذا یہی مناسب معلوم ہوا کہ ان کتابوں کے ذکر سے قطع نظر کی جائے جس میں یہ بحث ناقص طور سے ہے۔

13۔ غلیہ جس کو انگریزی میں پلٹن (Plat) کہتے ہیں ابتدائی جسم نامی ہے جس میں حیات حیوانی کے آثار پائے جاتے ہیں محرکات خارجی گری روشنی کیمیائی اثر سے غلیہ پر جو آثار ظاہر ہوتے ہیں وہ زیادہ غیر نامی اجسام کے کسر و اظہار سے بالکل مختلف ہوتے ہیں 12 صفحہ۔

میکانیت اور مقصدیت

میکانیت کا عام اصول یہ ہے کہ ایک آشعوری لیکن ضروری اتصالِ مطلق و معلومات کا دنیا میں واقع ہے۔ اس کی صورت طبعی علیحدگی کی ہے اس نقطہ نظر کا نام میکانیت ہے کیونکہ یہ اتصال بالآخر تابع ہے قوانین حرکت کا اور جس علم میں قوانین حرکت سے بحث کرتے ہیں وہ میکانیات ہے۔ میکانیت اور مادیت میں بہت سی قرابتیں ہیں (دیکھو ف 16)۔ اور فلسفہ کی تاریخ میں یہ دونوں دست و گریباں رہے ہیں۔ یہ بات مادیت کی قدیم صورت پر بھی صادق آتی ہے۔ مذہب اجزاء صناعہ قدیم حکماء یونان کا قہار۔ یوکس اور دیموکرطیس Democritus Leucippus جملہ حوادث کو افعال حرکت کے تحت میں تصور کرتے ہیں۔ یہ تو کچھ ذروں کے بلا محاسنہ کرنے سے ہوتا ہے اور کچھ تغیرات ایک ذرے کے دوسرے کو دبانے اور اس سے ٹکر کھانے سے وقوع پزیر ہوتے ہیں۔ فلسفہ جدید میں ہابز Hobbes (دیکھو ف 2-5) اور مصنف سسٹم دی لائنچر System de la nature (دیکھو ف 2-16) دونوں بالکل میکانیت کا نتیجہ سمجھتے ہیں اور مطابق واقع ہونا یقین کرتے ہیں۔ بہر طور صرف اہل مادہ ہی نے اس نظریہ (میکانیت) کی تائید نہیں کی ہے بلکہ اہل واحدیت بھی اس کے بڑے طرفدار ہیں (دیکھو ف 19) مثلاً اسپینوزہ ایسی ہی قوت سے حامی میکانیت کا ہے جیسے ہابز۔ کوئی مشیت (ارادہ) ملت اور معلومات کے اتصال کا حراہ نہیں ہو سکتا نہ کوئی غرض و غایت۔ اشیاء میں وجود ہے جو سلسلہ حوادث کا نظم و نسق کرتی ہو۔ اسپینوزہ کے نزدیک ہر صورت میں میکانیت ملت (معلومات کی مطابقت رکھتی ہے عقل اور استدلال سے اور اس سے عقل اور وجود کے مسئلہ میں وہ اضطراب واقع ہوا جو اس کے فلسفہ کی خاص بات ہے۔

2۔ اسی کی طرح کلی مقصدیت یا مابعد الطبیعت کے ساتھ کہیں فلسفہ کی تاریخ میں پائی نہیں جاتی۔ (یعنی صرف مقصدیت پر کسی نے فلسفہ کی بنیاد نہیں رکھی) جہاں کہیں مقصدیت کا اصول

1۔ یہ تو معائنہ ہے نہ نہ مشیت الہی پر تعلق رکھتا ہے نہ عقلی ہے نہ اگرچہ حادث الہی اس طرح جاری ہوتی ہو کہ ہم خدا کے ارادے کو نہ چیز پر غالب مانتے ہیں نہ 12۔

تسلیم کیا گیا ہے وہاں میکانیت کو بھی تسلیم کیا ہے کہ وہ بھی ایک صورت حادثات کے درمیان ہونے کی ہے اگرچہ مقصدیت کی تابع ہو۔ ہم اس کو افلاطون کے فلسفہ میں ملاحظہ کرتے ہیں جس کا سب سے پہلے مقصدیت کی طرف رجوع کرنا بعد الطبیعت کی تاریخ میں طے شدہ ہے۔ افلاطون کے نزدیک ہر چیز کا پیدا ہونا اور اس کا کمال مقاصد کے موافق ہوتا ہے اور یہ مقاصد شکل اشیاء میں موجود ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے نزدیک بالفضل ترقی کی ہر حیثیت اور ہر منزل طلعت و مغلول کے سلسلے میں جاری ہے۔ یہ تقاضا جو مثال (تصور) اور مادے میں ہے اس کا اظہار اس بیان سے ہوتا ہے کہ عالم مثال کی مملکت میں عقل اور مقصد کا نظم و نسق ہے لیکن عالم مادی میں لاشعوری ضرورت کا کم کرتی ہے۔

ترتیب حادثوں کی دو صورتوں میں زیادہ توجیح کے ساتھ ارسطاطالیس کی تصنیف میں ملتی ہے۔ ایک طرف تو عالم طبیعی کے تغیرات حرکت کی صورت میں فضاء عالم کے اندر واقع ہوتے ہیں۔ یہ وقوع حوادث کی خالصتاً میکانی یکسانی ہے (یعنی کل کی طرح ایک ہی انداز پر واقع ہوا کرتے ہیں)۔ دوسری جانب فرض و غایت جملہ کمالات کی صورت اور ازہی اور حقیقی اصول کا نشو و نما ہے۔ اس طریقے سے ایک مقصدی یکسانی میکانیت پر حاکم کر دی گئی ہے۔ فطرت میں کوئی کام بلا فرض نہیں ہوتا اور ہر شے کا انجام مفید ہے اور اس عام مقصدیت کی توجیح اسی مفروضہ پر ہو سکتی ہے کہ خود فطرت کا رخ کسی مقصد کی جانب ہے اور فطرت کے جملہ افعال کسی خاص فرض کی انجام دہی ہے۔ پس میکانی اسباب اگرچہ اس کلی فرض کے حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں لیکن ان کو صحیح معنی کے اعتبار سے اسباب نہیں کہہ سکتے وہ شرطیں یا معدات لے ہیں۔ اصلی اسباب عقل غائیہ لے ہیں ارسطاطالیس کی مقصدیت اسی قسم کے نظریات کے ایک پورے سلسلے کا نمونہ ہے۔ لاکھیز میکانیت اور مقصدیت کی توفیق و تلفیق اسی طریقے سے کرتا ہے اور اسی صدی میں لوٹو اسی رائے کا اصلی نمائندہ ہے۔

3۔ کائنات پہلا فلسفی تھا جس نے مقصد کے تصور کے تحلیل کرنے کی کوشش انتقادی اور تجربی طریقہ سے کی اور اس امر کی جانچ کی کہ آیا یہ مقصدیت طبیعی آچار پر جاری ہو سکتی ہے یا نہیں۔ کائنات

1۔ وہ امور جو کسی فرض خاص کے حاصل کرنے میں مدد دیں اور اسباب کو فراہم کریں وہ معدات کہے جاتے ہیں 12ء۔

2۔ علت غائی وہ مقصد خاص جس کے لئے کسی شے کا وجود ہو مثلاً تخت بادشاہ کے جلوس کے لئے بادشاہ کا جلوس تخت کی علت غائی ہے 12ء۔

کی کتاب کرٹیک ذرا آرتھیل اٹھ کرٹیک Kritik der Urtheils Kraft میں مقصدی اور جمالی تصدیق پر بحث کی گئی ہے (دیکھو صفحہ 1-3) وہ طبیع معروض (اشیاء) کی مقصدیت کو معروضی (خارجی) بھی بیان کرتا ہے اور داخلی یا طبیعی بھی (وہ خارج اور ذہن دونوں طرفوں میں موجود ہے)۔ اس کی مابیت یہ ہے کہ شے فی الخارج اور اس کی مثال یا تصور میں موافقت ہو یا یہ کہ اجزا کا تقابلی کل سے ہو۔ (یعنی جزو کل میں مناسبت اور موافقت پائی جائے)۔ مقصدی مظہر فطرت کا نظام آلی (نمو) سے پہچانا جاتا ہے۔ نظام آلی کے جملہ ارکان (اعضاء) اور افعال خدمت کرتے ہیں جہاں نفسی اور جہاں فیزیکی دونوں کے لئے اور اس کے متعدد اور مختلف اجزا میں دائمی فعل و انفعال ہے۔ (یہ فعل اور رد فعل ہمیشہ جاری رہتا ہے) نظام آلی سے اس کی وسعت تمام عالم پر چھا جاتی ہے۔ عالم خود ایک مقصدی نظام سمجھا جاسکتا ہے۔ غرض آخری طبیعی کمال کی آگے بڑھ کے اخلاقی مقصد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب تک ہم اخلاق تک رسائی نہیں کرتے تو یہ سوال کمال نہ کیا ہے؟ بے معنی رہتا ہے۔ مقصدی نظر کا تعارض میکائی نظر سے نہیں ہوتا اگر ہم ہوشیاری سے مقصد کو عالم فی سمجھیں نہ کہ مقوم قوت عامیہ یا تصدیق کے ذہنی اصول کی حیثیت سے مقصدیت ایسی صورت میں خوب جاری ہو سکے گی جس صورت میں میکائی ترجیحی ممکن نہ ہوگی یا بالفعل ممکن نہ ہوگی۔ دور انہیں (مقصدیت اور میکائیت) ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں اور ایک کو دوسری اور مدد دیتی ہے۔ مقصدیت علت و معلول کی تحقیق میں تلاش کنندہ اصول کی حیثیت سے کارآمد ہے (مقاصد اشیاء کو دیکھ کے اسباب کا پتہ چلتا ہے)۔ ایسی عقل میں جو ہم سے بالاتر ہے دونوں راہوں کا فرق بالکل غائب ہو جائے گا۔ جدید منطقی خصوصاً سکولر اور ڈیٹ غایت اور سیریت میں جو نسبت ہے اس کی تعریف اسی طریق سے کرتے ہیں (جس کا ابھی ذکر ہوا)۔

4۔ میکائیت کی طرف فطری کو قلفذیانہ توجہ میں اس وقت سے عروج ہوا جبکہ آثار حیات کے باب میں کہا گیا کہ ان کی میکائی ترجیحی ممکن ہے (یعنی حیوان ایک چلتی ہوئی کل ہے)۔ دی کارنیں نے اس رائے کے لئے راستہ صاف کر دیا تھا جبکہ اس نے یہ کہا تھا کہ حیوان خود بخود چلنے والی کل ہے۔ لیکن اس کے اس نظریہ کا معارضہ کیا گیا۔ نفس حیوانی Vitalistic مفروضہ سے اس رائے سے جملہ آثار حیات ایک اور ہی اصل کے تابع قرار دیئے گئے جس کو قوت زندگی (نفس

فی عالم) جس سے کسی شے کی نظم و ترتیب ہو اور مقوم وہ ہے جس سے کسی شے کی مابیت ہے۔ مقصد اصل مابیت نہیں ہے بلکہ نظم و ترتیب کا باعث ہے۔ مثلاً بادشاہ کا بلوس تخت کے ایک خاص شخص سے بنائے جانے کا باعث ہے نہ کہ گڑی کی طرح اس کی مابیت میں داخل ہے 12۔

حیوانی) کہتے ہیں اور اس طرح ایک حدف اصل درمیان جائدار اور بے جان یا میکاں (کل) کے سمجھج دی گئی۔ شیلنگ کے فلسفہ طبیعی میں خصوصیت کے ساتھ نظریہ آلیت (موسو) کا استعمال ہوا اس نظریہ کے ذریعہ سے کمال اور صورتیں حیوانی عالم کی واضح کردی گئیں لیکن وہ جس کو ت حیات کہتے تھے طبعی تحقیقات میں ایک حراست تھی نہ کہ وہ۔ اصل توضیح کی حیثیت سے آلیت کے میدان میں یا لکی یا بیکار تھی جیسے مختلف ذہنی قوتیں اٹھارہویں صدی کی علم نفس میں ذہن کے میدان میں بے سود ثابت ہوئیں۔ پس یہ ایک عظیم ترقی تھی جبکہ جدید علمائے عضویات نے جن کا سرگروہ نوز تھا میکاں کو طریق حیات کی تحقیق میں اصل ناظم قرار دیا۔ تقریباً اسی زمانے میں جبکہ یہ انقلاب واقع ہوا حیوانیت کے خلاف عضویات میں میکاں کا خیال علم نفس میں بھی داخل کیا گیا۔ قدیم ذہنی قوتیں آخر کار ترک کردی گئیں اور ہر برٹ نے ایک بڑے مسئلہ میں کار عظیم کیا ذہن کے میکاں کو تحریر کیا (دیکھو 7-8)۔ اس کے قصور سے ہی دونوں کے بعد یہ اعتقاد جو اب بھی جاری ہے کہ ایک۔ اورائی جی مقصد انسانیت سلسلہ کی تکمیل میں دکھائی دیتا ہے اس اعتقاد کو بالکل مٹا دیا۔ ذارون کے مسئلہ تو اللہ نے۔ کوئی اقتصادی حد تعمیرات کی نہیں ہے جو ایک مقصد کو انجام تک لے جاتے ہیں پس اس نظریہ سے پایا جاتا ہے کہ ایک نہایت فیاضانہ سلسلے سے حیوانی مملکت آہستہ آہستہ اس منزل پر پہنچتی ہے جہاں وہ مقصدیت کا جاسد ہون لیتی ہے۔ مزید تکمیل کے لئے اسی کا اثر پڑتا ہے جو کہ جدید لبقا کے بعد باقی رہتا ہے اور وہی تو باقی بھی رہ سکتا ہے جس کا تمام عضوی اعلیٰ درجہ کی مقصدیت رکھتا ہے (یعنی جس کا وجود مفید ہے)۔ مگر یہ مقصدی نظام محض ایک خاص صورت ہے بہت سی صورتوں سے اور اس کا تحقق اتفاقی امکانات سے کسی خاندان یا نوع کے مختلف ارکان سے بعض کے لئے ہوتا ہے۔ آج ہی کل حیوانیت کے رجحانات نئے سرے سے پیدا ہوئے ہیں۔ اندرونی حالات تکمیل کی معرفت ذارون کے تابعین کے ہاتھوں واجبی طور سے نہیں حاصل ہوئی لہذا مسئلہ آج بھی اسی طرح موجود ہے جیسے اب سے سو برس پہلے تھا کوئی انکشاف جدید نہیں ہوا۔

5۔ ان لوگوں کا مشاہدہ بالکل سطحی ہے اور تاریخ کا علم بھی ناقص ہے جو یہ کہتے ہیں اور بڑے زور کے ساتھ کہ مقصدیت کو کوئی حق باقی رہنے کا نہیں ہے چونکہ میکاں نے کمال حاصل کر لیا ہے لہذا میکاں کی قوانین کی مملداری بہت وسیع ماننا تھا بہ نسبت اس کے جس کو آج ہم ثابت کر سکتے ہیں

جی۔ یعنی مادرائی طبعیات کوئی مقصد مالی اس سلسلے میں لگایا ہے کہ کوئی در ہے کے معانات سے اشرف المخلوقات انسان تک ایک لپہہ وخریب سلسلہ ہے اس کے مادرائی مابعد الموت ایک میدان بہت بڑی ترقی کا ہے۔ 12۔

اور کانٹ نے نہایت صاف صاف دیکھ لیا تھا کہ زمانہ موجودہ کی ترقی کہاں سے کہاں پہنچے گی اور کیا راہ اختیار کرے گی۔ لہٰذا بھی باوجود اس کے کہ اس نے مسئلہ حیوانی قوت کا کس چمک دمک سے انتقاد کیا ہے اگرچہ عضوی حیات کا مفہوم خالص میکانی تھا مگر وہ از سر تا پا مقصدیت کا ماننے والا تھا پس کسی نہ کسی طرح ممکن ہونا چاہئے کہ حوادث عالم کی دونوں ترجمانیوں میں کوئی توفیق و تعلق پیدا ہو سکے۔ اس نتیجہ کی جانچ کے لئے ہم کو یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہئے کہ یہ زیادہ یقین کے ساتھ دریافت ہو جائے کہ میکانیٹ اور مقصدیت کے کیا معنی ہیں یا علت و معلول کا تعلق اور علت خالی کسے کہتے ہیں۔

(1) سبوت سے ہم ایک شے کا موقوف ہونا دوسری شے پر سمجھتے ہیں اس طرح کہ ایک رکن ان میں سے یعنی علت ایسی سمجھی جائے کہ وہ زمانہ کے لحاظ سے ہمیشہ دوسرے رکن یعنی معلول پر مقدم ہو (دیکھو 16-70 ف 18-3)۔ اس تعریف میں یہ نہیں کہا گیا کہ ان دو طریقوں کے عمل میں جن کو علت و معلول کہہ سکتے ہیں یکیت کوئی اہمیت نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم یہ مانتے ہیں کہ ایک ہی علت بعد ایک ہی معین معلول کو پیدا کرے گی (تاریخین کو یہ نہ بھول جانا چاہئے کہ اکثر ایسی صورتیں ہیں جن میں مختلف حالات اس طرح ایک دوسرے سے مل کر کام کرتے ہیں کہ ایک اثر معلول کے پیدا ہونے کا مشاہدہ ہوتا ہے)۔ لیکن اس قضیہ کا کلیں کہ ایک معلول بعد صرف اسی معین علت سے پیدا ہوگا اس قضیہ کی صحت عموماً و یکیت مسلم نہیں ہے بلکہ اس کے واقعات کے پورے سلسلہ سے ہم کو یہ علم ہوا ہے کہ ایک ہی اثر یا معلول مختلف طریقوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ پس ہم بطور قاعدہ کلیہ کے نہایت سہولت سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ مطلوبات پیدا ہوں گے اگر علیٰ مفرض ہوں لیکن ایسے ہی یقین کے ساتھ مفرض معلول سے عمل پر استدلال نہیں کر سکتے کہ ضرور یہی علیٰ مفرض ان مطلوبات کا باعث ہوگی۔

۲۔ غیر جاندار عالم میں ہم اس مشکل پر غلبہ حاصل کر سکتے ہیں اس لئے کہ اس عالم میں علت و معلول کا تعلق یکساں ہے۔ علم طبیعت کیسیا میں جس طرح مطلوبات سے عمل پر استدلال کر سکتے ہیں اسی طرح عمل سے مطلوبات پر بھی ویسے ہی یقین اور اعتبار کے ساتھ۔ لیکن آبی (یعنی نباتات اور حیوانات) کے عالم میں صورت ہی اور ہے یہاں معلول ہمیشہ مفرض ہے خواہ اس معلول کو ہم حیات کہیں یا بقائے کلیں یا بقاؤد نوع یا صورت کہیں۔ اجزاء موثرہ جن سے معلول پیدا ہوتا ہے بکثرت ہوتے ہیں اور ان میں کوئی استقلال نہیں ہوتا۔ پس ہم یقین کے ساتھ کسی خاص قطعی ریل پر استدلال نہیں کر سکتے۔ لہٰذا ایک سادہ میکانی نظریہ زندگی کے آثار کا ناقابل عمل بھی

ہے اور بے سود بھی خواہ ہم کو کیسا ہی یقین کیوں نہ ہو کہ عضوی طریقے بھی کبہ حقیقت میں نیکیت کا قانون علت و معلول کے تابع ہیں مثل غیر مضویات کے۔

(2) غایت بھی ایک تعلق احتیاج کا ہے اس طرح کہ یہ مطلقاً مقابل ملیت کا نہیں ہے۔ اس کے دو طرف انجام اور واسطہ ہیں اور ان میں بھی ایسا ہی ارتباط جوڑ کیا جاتا ہے جیسا کہ علت اور معلول میں ہے۔ انسان کا فعل ارادی انجام کی طرف نظر رکھتا ہے اور اس انجام کو اپنے منتخب اور مخصوص واسطوں سے حاصل کرتا ہے۔ پہلی خصوصیت اس طرز عمل کی یہ ہے کہ معلول کی پیش بینی ہوتی ہے۔ غرض کے تصور کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ معلول (یا اثر) کو پہلے سے جانتے ہوں اور معمولی سلسلہ ملل کا آغاز اسی تصور سے چلتا ہے جس کا انجام یا منزل مقصود یہ پہلے سے جانا ہوا معلول ہوا کرتا ہے۔ جانا اس کے مفہوم میں داخل ہے انتخاب و سائنک اور طریقوں کا متعدد و سائنک اور طریقوں سے جو سب کے سب ایک ہی انجام کی جانب لے جاتے ہیں۔ اسی واسطے اس انجام کے حوالہ سے جو ان سے پیدا ہو مقصدی کہے جاتے ہیں اور ہم مقصدیت کے درجوں میں باعتبار پیشتر یا کثرت درج تعین ثبوت یا سہولت کے فرقی کرتے ہیں۔ جن سے مختلف ممکنہ و سائنک کسی خاص اثر (معلول) کو پیدا کر سکیں۔

7۔ متوازی تصور درجوں کا تعلیلی ارتباط میں میکائیت کے نظریہ سے اجنبیت رکھتا ہے۔ یہ محدود ہے غیر مبہم اور مقررہ تعلیلی ارتباط سے جس ارتباط میں ایک شے سبب علت ہے اور دوسری شے سبب معلول ہے۔ بجائے دیگر مقصدی تکیہ نظر کا ایک خلاصہ ہے کہ متعدد اور مختلف واسطے اور تدبیریں ہوں جن سب کا انجام واحد ہو اگرچہ بعض بالواسطہ اور بعض بلا واسطہ بہر طور یہ نہیں مان لینا چاہئے کہ پیش بینی اثر کی جس کا امکان ایک ذی عقل اور صاحب ارادہ مخلوق میں ہو سکتا ہے ضروری مقدمات سے ہے کیونکہ جن صورتوں میں ہمارے افعال غیر مبہم اور متعین تعلیلی تعلق کے قریب قریب پہنچ جاتے ہیں (یعنی افعال مادہ یا اضطرابیہ) ان صورتوں میں مقصدیت بظاہر دکھائی نہیں دیتی لیکن مقصدی تصورات یہاں بھی مفقود نہیں ہیں۔ اور یہ بھی نہ خیال کرنا چاہئے کہ مقصدی تصدیق یا حکم کے لئے ضروری نہیں ہے کہ تعلیلی ربط علت اور معلول کا کما حقہ معلوم ہو یہ کافی ہے کہ ایک سلسلہ تجربات کا یا ترتیب وار طریقہ عمل کا ہمارے پاس ہو۔ میکائیت اور مقصدیت ایک دوسرے کی تکمیل کے موجب ہیں نہایت مفید طریقے سے۔

8۔ دونوں نظریوں کا پورا حق ادا کیا جاتا اگر ان میں سے ایک دوسرے کے مقابل نہ ہوتا۔ ایک طبیعت اور دوسرا غایت کے نام سے۔ طبیعت ایک اعلیٰ مفہوم ہے اور میکائیت اور غایت ایک

ی طور سے اس کے ماتحت ہیں۔ میکائیت کی تعریف ۱۔ یہ ہے کہ وہ بالا بہام متعین ہے اور غائب بالا بہام دریافت شدہ علیحدہ ہے۔ مقصد کا تصور مابعد الطبیعی ماورائیت نے کی طرف لے جاتا ہے صرف اس صورت میں جبکہ ہم بر صورت میں اس کو طبیعی آثار پر جاری کریں ویسی ہی پیش بینی اثر یا معلول کی جو کہ انسانی ارادی افعال میں ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً ہم کہیں کہ ہر نظم عضوی میں تصورات انجام کے پائے جاتے ہیں جس سے وہ اپنے افعال کی نظم و ترتیب کرتا ہے۔ یا ہم یہ تصور کریں کہ عالم پر ایک اعلیٰ درجہ کی دائمی تصرف ہے۔ عالم ایک حکیم وانا کے قبضہ قدرت میں ہے۔ جس کے مصالح خاص ہیں اور وہ ان کو عالم وجود میں لاتا ہے طبیعی واقعات کے سلسلہ میں اگر ہم یہ تجویز کریں تو ہم نے مابعد الطبیعی ماورائیت کو داخل کیا۔ یہ قابل ملاحظہ ہے کہ ان دو مفروضوں سے پہلا تجربے کے واقعات کے خلاف ہے دوسرا نہایت سہولت کے ساتھ خاص نفع سے دست و گریباں ہے یہ سچ ہے اگرچہ ہم مثل کائنات کے جرات نہ کریں کہ اس انجام کی تعریف کریں جس کی طرف تمام عالم کا رخ ہے۔ بے شک اصلی مشکلات الہیاتی فہم کی نظریہ کائنات کے ساتھ صرف اس عجیب کوشش سے پیدا ہوتی ہیں کہ وہ مصالح اور اغراض تجویز کئے جاتے ہیں جن کو دنیا پر حکومت کرنے کیلئے ان کے نزدیک خدا کی حکمت نے بجائے خود تجویز کیا ہے۔ ہمدی اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بڑا مقصد اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے یا تو میکائیت کے ہم معنی ہے یا منسوب ہے۔ مقصدیت کے کسی غلط تعلق سے جس کو ہم نے طبیعی طریقہ یا ترتیبات میں مان لیا ہے۔

9۔ میکائیت اور مقصدیت کے نظریوں کے گزشتہ بیان پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بیان مذکورہ سے ان دونوں کا اصلی فرق سمجھ میں نہیں آتا۔ غیر عضوی چیز (کہہ) میں بھی خالص طبیعی اور کیمیائی طریقے کے عمل میں بھی ایک معلول مختلف طریقوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک خاص درجے کا نمبر پیکر گڑ سے یا شعاعوں سے یا برقی رو سے پیدا ہو سکتا ہے۔

(1) حقیقتاً معلول ان سب صورتوں میں کوئی مستقل ظہور (ازر) نہیں ہے جس کا تحقق مختلف حالات میں ہوتا ہے اور وہ سرخی الزوال اور اتفاق ہے اگر کوئی یہ اصطلاحیں ان اسباب کے لئے مناسب سمجھے جن سے وہ معلول پیدا ہوا ہے۔

(2) مزید برآں یہ کہ حفظ ذات کے واقعہ کی کوئی صحیح نظیر غیر عضوی عالم میں نہیں ملتی جہاں

۱۔ میکائیت عالم میں کوئی اشتہا ہادی نہیں رہا ہے لیکن غایت متشبہ ہے اگرچہ اس کی اصلیت سے انکار انہیں ہو سکتا مگر تحصیل معلوم نہیں ہے 12۔

۲۔ ملت قائل وہ مقصد خاص جس کے لئے کسی شے کا وجود ہو مثلاً تخت بادشاہ کے جلوس کے لئے بادشاہ کا جلوس تخت کی خدمت قائل ہے 12۔

ایک بچہ درج مرکب جدا نہیں کیا جاتا اور اس کی حفاظت ماحول سے کی جاتی ہے اور جہاں اس بچہ پر ہم مجموعیت کے ایک فعل function پر جو باہم دیگر متصل اجزاء میں واقع ہو زور نہیں دے سکتے جس کو باقی اجزائے متعین کیا ہے یا جو اور اجزائے تعین کا باعث ہو۔ نہ ہم بے جان کائنات میں قائم مقامی کی اصل پاتے ہیں کہ ایک فعل دوسرے فعل کا قائم مقام ہو سکے۔

(3) بالآخر غیر عضوی چیز میں یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ معلول زیادہ تر معروف ہے بہ نسبت علت کے اور یہ بھی کہنا درست نہیں کہ صرف یہی ایک شے دی ہوئی ہے معلول ایک نقطہ انتقال سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا جہاں انسانی مشاہدہ کی رسائی دہی ہی ہے جیسے اس کے حالات تک۔ ان جملہ وجوہ سے کہ مقصدی رخ نظر صرف عضوی دنیا میں جاری ہو سکتا ہے اور کیوں ایسا ہے کہ اگر کل عالم تک اسکو وسعت دی جائے تو یہ صرف بعض حیات پر درست آ سکتا ہے۔ بعض اصول کے اعتبار سے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تصدیقات قدر و قیمت خالص نظری استدلال کے ساتھ کارآمد ہیں۔ زندگی اور ہتھکڑیاں یا ہتھکڑیاں زیادہ قیمتی علوم ہوتے ہیں بہ نسبت موت اور فنا کے اور یہ ہمارے لئے ایک ضروری امر ہے کہ ہم ان کو ایسے معلول سمجھیں جن کو جملہ ممکن واسطوں سے حاصل کرنا ہے۔ ہم اپنی بحث کو عمداً اس نظر گاہ سے بچالے گئے ہیں کیونکہ ہم کو صرف نظری مسئلے سے تعلق ہے اور واقعات خود ہم کو ایسا مواد فراہم کر دیتے ہیں کہ ہم میکانیت اور مقصدیت کی کافی توضیح کر سکیں اور اس فرق کو درست تصور کریں جو ان دونوں کے درمیان ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مقصدیت کا معروض علم حیات میں بہت کارآمد ہے۔ یہ ایک ایسا اصول ہے جس سے تحقیق میں بڑی مدد ملتی ہے اور یہ اصول توضیح میں پیچیدہ آثار کے بہت مفید ہے۔ اس کے بھگنے کے لئے ہم کو چاہئے کہ خود واقعات کے باہمی ربط کی طرف رجوع کریں نہ کہ کسی میزان قیمت کی طرف جو واقعات کے ساتھ لگائی گئی ہو۔

مآخذ

سی گوارڈ C. Sigwart, Der Kampf Gegen den Zweck دوم طبع ثانی مطبوعہ 1889۔

پی جانٹ P. Janet, Les Causes Finales طبع دوم 1882۔

ایف ار ہارڈٹ F. Erhardt, Mechanismus und Teleologie (1890)۔

ای کونگ E. König, Die Entwicklung des Causalproblems۔

دو جلد 1888-90۔

تعین اور لاتعین

1- یہ تقاضا جو تعین اور لاتعین میں ہے اس کا کچھ نہ کچھ تعلق میکانیت اور مقصدیت سے ہے۔ مذہب تعین میں یہ بیان ہے کہ سبھی ارجا طبعیت اور عموماً گنج ہے ہر چیز علت اور معلول شرط و جزا افتخار اور فعل میں تو مل ہو سکتی ہے۔ مذہب لاتعین (بعدم تقدیر) بعض واقعات پر ظنی حیات کے اعتبار کر کے یہ فرض کرتا ہے کہ افعال آزاد یعنی وہ افعال جن میں علت اور معلول کا تعلق نہیں ہے کم از کم ممکن ضرور ہیں۔ تاہم رابطہ ان دو مقابلہ مذہبوں میں تابعدا نہیں ہے۔ میکانیت اور مقصدیت میں اتفاق ہو سکتا ہے۔ دونوں نظریے علت و معلول کے تابع مانے جاسکتے ہیں۔ واقعی تاریخ فلسفہ سے ثابت ہے کہ صرف اہل میکانیت ہی نہیں بلکہ متعدد مقصدیت کے ماننے والے مسئلہ تعین کے ماننے والے بھی تھے۔ ایک بدیہی رابطہ میکانیت اور تعین میں امر واقعی ہے۔ بے شک اہل میکانیت کا رجحان اس طرف ہے کہ وہ اپنے مفہوم یعنی تعین کو جبریت کے درجے پر پہنچا دیتے ہیں۔ جس کا یہ مسلک ہے کہ عالم ایک مسدود ناقابل حرکت (ساکن و صامت) سلسلہ مثل اور معلولات کا ہے اس میں کسی فرد (انسان) کے فعل سے کوئی تغیر نہیں ہو سکتا اور ہر حادثہ کا وقوع پہلے ہی سے متعین اور مقدر ہے اور اس طرح سے اس کا حساب کیا ہوا۔ جیسے کسی ضابطہ ریاضی سے اس کا تعین ہوا ہے۔ مصنف ”سسٹم ڈی لائنچر“ (دیکسوف 16-2) یہ چاہتا ہے کہ اس کی کتاب کے ناظرین کے دلوں پر مسئلہ جبریت کی قدر و قیمت مثل پتھر کی لکیر کے جم جائے۔ اس کا نقص کرنے کے لئے ہم کو صرف اولہ فصل (ف 20-6) یاد کر لینا چاہئے۔ ہم نے اس مقام پر ملاحظہ کیا کہ عالم میں سوائے میکانی علیت کے اور بھی تعلقات موجود ہیں۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم ان متعدد مختلف طریقوں سے غفلت نہیں کر سکتے جس میں متفرق اشخاص کا فعل خاص سلسلہ واقعات کے متعین کرنے میں مدد دے سکتا ہے۔ لاتعین عموماً انسانی ارادے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ کیونکہ اسی صورت میں طریقہ انتخاب نفسی امور میں کوئی اہمیت پیدا کرتا ہے اور یہ کہ اخلاقی اور قانونی تصورات خطا (جرم) اور صواب کے اور مدد داری اور قابل باز پرس ہونے (یعنی محاسبہ اور سزا جزا) کے کارآمد ہو سکتے ہیں۔

2- مسئلہ آزادی ارادہ پر قدیم فلسفہ میں زیادہ توجہ نہیں ہوئی۔ جو سوالات پیدا ہوئے اور ان کے جواب دیئے گئے یہ نانی حکما میں وہ خبر و شر کے بارے میں تھے نہ کہ صواب اور خطا کے بارے میں۔ انہوں نے بطور کا عدۃ کلیۃ اخلاقی فعل کے مثالیہ کو اتنا بلند نہیں کیا کہ وہ غیر ممکن الجسول ہو جائے یا یہ کہ صرف چند منتخب صورتوں میں ہی اس کا تحقق ہو سکے۔ لہذا ان کے علم اخلاقی میں عمل اور نیت کے دشوار تقاضے پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہوئی۔ پاد جو د یہ کہ کسی انسان کی کامل آرزو یہ ہو کہ وہ اعلیٰ ترین شکل کو حاصل کرے مگر وہ اپنی کوشش کے منجانب کو نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن تقاضے ارادہ اور عمل کا تاگزیر تھا۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ماحصل مسیحی مذہب کا ہے (دیکھو ف 4-9)۔ جب سے مسئلہ تقدیر اور عدم تقدیر کا ظہور ہوا اس کے نزاع نے فلسفہ کی پوری تاریخ کو رنگ دیا خاص متنازل پر اس بحث کے فقرہ ذیل میں غور کیا جائے گا۔

اسپینوزہ نے بڑے زور کے ساتھ ارادے کی آزادی سے انکار کیا ہے۔ اس کی میکانی مابعد الطبیعت اس کو لٹیک مذہب تقدیر کی جانب لے جاتی ہے یہ جو آزادی کی خواہش ہم کو اپنے اعمال کی بہ نسبت ہے یہ صرف اس لئے ہے کہ ہم اسباب سے ناواقف ہوتے ہیں۔ جس طرح کل خاصے مثلث اس مثل کی مابعد سے نکلنے ہیں اسی طرح کل چال چلن ہر ذمہ مخلوق کا ضروری نتیجہ اس کی فطرت کا ہے۔ لاکھنوز کی تقدیر بت مختلف صورت رکھتی ہے وہ اختیار کرتا ہے میکانی مجبوری میں اور اس فعل میں جس کو اختیاروات (دوامی) نے متعین کیا ہے۔ اختیار کا اثر انسان کے ارادے اور فعل پر میکانی جبر کی حیثیت سے اس سے زیادہ نہیں ہے کہ کوئی ہندی مثل انسان کو مجبور کرے کہ وہ اس کی سچائی کو تسلیم کرے۔ وہ ہم کو حرکت میں لاتے ہیں البتہ اس کے کہ ہم کو مجبور کریں۔ (رجحان بلا ضرورت یا جبر)۔ اعتقادات جس کو فلسفہ نے تجویز کیا ہے روشن خیالی اور عقلی مذہب میں ارادے کی آزادی کا تعین داخل ہے اور اس کے ساتھ نفس کے بقا اور وجود باری تعالیٰ پر بھی اس فرقہ کے طرفداروں نے یہ کوشش کی کہ اسکان ارادے کی آزادی کا پذیرہ دینے شکلوں اور تشبیہوں کے ثابت کیا جائے۔ مثلاً ٹیلز (دیکھو ف 5-7) ارادے کو ایک لوہے کی کمانی سے تشبیہ دیتا ہے۔ جس سمت میں یہ کمانی کام کرتی ہے اس سمت کا تعین ان اشیاء سے ہوتا ہے جو اتھا قاس کمانی کے گرد و پیش فراہم ہو گئے ہیں۔ لیکن قوت عمل کرنے کی ذاتی اور پیدا ہونے کی طور کی ہے۔ ارادے کی صورت میں سمت عزم بالجورم کی بھی خود متعین ہوتی ہے جس طرح پانی ایک بھرے ہوئے ظرف سے صرف اسی مقام سے نکلے گا جہاں سوراخ کر دیا گیا ہے لیکن چھلکنے کے لئے ضروری ہے کہ پانی کا دباؤ کسی خاص نقطہ پر کام کرتا ہو۔ اسی طرح ارادہ کو بالقوہ قائل سمجھنا چاہئے اس سمت میں جس

میں اس کی قوت بالفضل ظہور کرے کسی موقع پر جبکہ کوئی اس امر اتفاقی حادث ہو۔

3۔ کائنات عدم تقدیریت کو ایک جدید اور مختلف بنیاد پر قائم کرتا ہے (دیکھو صفحہ 8-9) وہ امر جس سے اس کا علم اخلاق شروع ہوتا ہے اخلاقی قانون ہے یہ معقولہ حکم سے ہے اور اس کا حکم ناطق ہے کہ بلا چون و چرا مباحث کی جائے۔ وہ کہتا ہے کہ اس واقعہ کے کچھ معنی سمجھ میں نہیں آسکتے جب تک قانون کی عبا آوری کو تسلیم نہ کر لیں۔ چونکہ کلی قاعدہ علت و معلول کے ارجحاط کا عالم تجربات میں اس قسم کے ایسے قطعی امکان کو ناقابل اور اک گردیتی ہے۔ لہذا ہم کو ماننا چاہئے کہ مظلومات آزادی کے ثابت ہوتے ہیں۔ اس عالم میں جو اس عالم اجسام کے مادہ ہے یعنی عالم نفس الامری میں۔ بالفاظ دیگر ارادہ بذات خود آزاد ہے لیکن ارادہ ایک اثر کی حیثیت سے (یعنی جبکہ وہ معرض تجربے کا ہو) علت و معلول کے ناقابل شکست جال میں گرفتار ہے بلکہ جال میں خود بھی گھسا ہوا ہے۔ شاپینار نے بھی ایسا ہی نظریہ مرحب کیا ہے اس نے بھی قیام کیا ہے اسی فرق پر جو آثار ظاہری میں اور حقیقت نفس الامری میں ہے۔ آثار ظاہری محدود ہیں مکان اور زمان اور علیت سے اور حقیقت نفس الامری نظروں سے پوشیدہ اور اوراک سے دور ہے۔ حکیم موصوف نے ارادے کی آزادی کی ابتدا اس وقت سے لی ہے جبکہ کوئی فرد شائستگی میں پہلا فیصلہ صادر کرے۔ اسی وقت سے اس فرد کی آئندہ سیرت کا استقرا ہو جاتا ہے۔ اس کے افعال تجربی علیت سے جس کو ایک ناقابل تغیر سیرت نے اخذ کیا ہے چلتے ہیں۔ (یعنی افعال کا چارہ اس کی سیرت اور ذاتی تجربات سے لینا چاہئے)۔ ہر برٹ نے دوسری جانب یہ بیان کیا ہے کہ تقدیریت ہی صرف ایسا مسئلہ ہے جس کو ہم مان سکتے ہیں کیونکہ سوائے اس رائے کے مرحب نظام انسانی تعلیم کا نہیں مانا گیا ہے یہی رائے اس سے مانع ہے کہ کل اشیاء درہم و برہم ہو جائیں جس کا جوئی چاہے کرے بغیر کسی معقول وجہ کے۔ لہذا نے رجوع کیا ہے لائق تقدیریت کی طرف۔ جب تک ارادے کی آزادی کو نہ تسلیم کریں تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ انسان کوئی اخلاقی حکم لگا سکتا ہے نہ یہ کہ وہ قابل جزا و سزا ہے یا ذمہ دار ہے۔ آزادی ناقابل توضیح واقعہ ہے مگر ہم کو چاہئے اور ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ آزادی ہی کا تصور موافقت رکھتا ہے اور مرحب و بدون ہو سکتا ہے۔ علت و معلول کے تجربی ارجحاط سے۔ تقدیریت علم نفس میں سب پر غالب نظریہ ہے اور یہی اس زمانہ کی مابعد الطبیعت اور اخلاق میں بھی جاری ہے۔ گو کہ جرائم کے متعلق اصول قانون میں لائق تقدیریت بھی بجائے خود مافی جاتی ہے اور نفسی انہیات اور رائے عامہ میں بھی اس کا دخل ہے۔

4۔ مسئلہ آزادی ارادہ پر ہم تین مختلف حیثیتوں سے غور و نظر کر سکتے ہیں۔ مابعد الطبعی اور

نفسانی اور اخلاقی اولیٰ تو ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ کسی کو یہ خیال بھی نہیں ہو سکتا کہ علت و معلول کے ارتباط کے کلیے کا استثنائے تجویز کرے۔ اگر بعض متخصّص واقعات اخلاقی حیات کے اس کا اقتضائے نہ کرتے۔ کیونکہ مابعد الطبیعی اعتبارات جن پر لائقِ برکت کی بنا ہے۔ ضعیف بھی ہیں اور ناقص بھی۔ علمائے مابعد الطبیعیات آزادی کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے ثبوت کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن جس اس قدر ہے لیکن وہ طریقہ جس سے یہ کہا جاتا ہے نہ تو ممانعت کی رو سے قابلِ اطمینان ہے نہ منطقی طریقہ ہے۔ کبھی تو وہ استعاروں سے مدد لیتے ہیں یا دو مقابل کے عالمِ تجویز کرتے ہیں کہ ایک عالمِ شہود (آثار) اور ایک عالمِ نفسِ لامرئی۔ آزادی علم یا استدلال کی حدود سے باہر ہے۔ اگر اس لفظ کے صحیح معنی کے لحاظ کیا جائے تو آزادی وہ نہیں ہے کہ اس کو مفروضہ مسلمات سے ضرورتاً استخراج کریں یا اس کو کسی اہم یکسانی (اصحاب یا کلیے) کے احاطہ میں لائیں۔ کبھی یہ محبت لائی جاتی ہے کہ ضرورت کے مفہوم کو صرف ہماری سمجھ نے پیدا کیا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس سے ہم کو عالمِ کالم حاصل ہوتا ہے خود عالمِ کالم کا اس میں کوئی حصہ یا حق نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایسی چیزوں کے بارے میں کچھ کہنا غیر ممکن ہے جو چیزیں ہمارے اور اک اور تفریق سے بے نیاز ہیں۔ یا تو ہم اشیاءِ بانفسہ کی اثباتی تعریف سے قطع نظر کرتے ہیں اس صورت میں ہم کو کوئی مقامِ آزادی کا نہیں ملتا۔ یا ہم اس حیثیت سے نظر کرتے ہیں کہا کالم ممکن ہے۔ اس صورت میں ان کا اتصال باہمی ناگزیر ہے۔ مزید برآں یہ تضادِ شہود اور اشیاءِ بانفسہ کا آزادی کو جائز نہیں قرار دینا اور وہ کی آزادی کے مخصوص معنی کے اعتبار سے اور اسی لئے کہ مابعد اخلاقی اور مابعد الطبیعی جو اس کی خدمت کے لئے داخل ہوا ہے حیران ہیں۔ یہ دونوں ایسی آزادی کی ذرا بھی پروا نہیں کرتے جو کل اشیاء میں ایک ہی طرح سے مشترک ہے خواہ وہ چتر ہو جو اوپر سے نیچے کی طرف گر رہا ہے خواہ ارادہ ہو جو انتخاب کرنے والا ہے۔

علم نفس سے جو جہت غیب کی گئی ہے عدم تقدیریت کے موافق اس کا حال بھی ایسا ہی کچھ ہے کچھ بڑا فرق نہیں ہے۔ جس واقعہ سے نفسیات کی دلیل کا آغاز ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ چند افعال جن میں سے ہر ایک ممکن معلوم ہوتا ہے ان میں سے ایک کو پسند کر لیتا۔ لیکن جب غور و تامل کرتے ہیں تو اکثر ثابت ہوتا ہے کہ کوئی خاص سبب موجود تھا جس سے ایک اقتضائے اثر زیادہ ہوا یا نسبت اوروں کے۔ اور ہم صحیح علمی مسئلہ طرہ سے پوچھتے ہیں جبکہ ہم کسی اقتضائے غلبہ کی خاص علیحدہ کو نہ بھی دریافت کر سکیں اور حفظ اور ادراک سے وہ علت متخصّص نہ ہو تو بھی ہم تمثیلی استدلال سے یہ کہیں کہ کوئی نہ کوئی علت ضروری موجود ہوگی۔

5۔ ہمارا باطنی تجربہ پر مبنی ہے۔ جڑی اور مغزق ہے کہ اس استدلال میں درحقیقت کوئی اشکال نہیں ہے۔ وہ جس کو ہم عموماً سیرت (فصلت) کہتے ہیں ایک مجموعہ صاف صاف قابل تحلیل طریقے کا نہیں ہے بلکہ ایک قوت (فورس) ہے جس میں کامل سلسلہ شخصی تکمیل کا ایک مرکز پر جمع ہو گیا ہے۔ اس میں کچھ تھوڑا اس حصہ جو شعور کی سطح پر آ جاتا ہے۔ اس سے اتنی مدد بھی نہیں ملتی کہ مواد اور توانائی کے پورے خزانہ کو (جیسا کہ اس طرح) بوجھ سکیں اور اس کا کچھ اندازہ قائم کر سکیں۔ اور وہ نامناسبیت جو اندرونی تجربے اور اس کی ت کے درمیان میں ہے وہ اس سے اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ہماری ذاتی حیات کے ایک ایسے واقعے سے جس سے انکار نہیں ہو سکتا یعنی اعلیٰ درجہ خارجی یا اتفاقی اثر کا جو ہمارے کسی فعل پر موقوف نہیں ہے۔ سادہ ترین مثال ہماری اس قوت کی کہ ہم خارجی دنیا کے ہواؤ کی مزاحمت کر سکتے ہیں اس طرح کہ اپنی توجہ کو لگا دیں ایسے مواد پر جو خود ضعیف اور ناقابل اعتبار ہے باوجودیکہ اور بہت قوی محرکات موجود ہوں۔ طالب علم کا استغراق ذاتی کام میں اور شاعر کا مشغول ہونا ضائع بدلے شعری میں شعور کے دروازہ کو بند کر دیتے ہیں (گویا کچھ اور نہ سنائی دیتا ہے نہ دکھائی دیتا ہے) اس طرح کہ خارجی سوانح اگرچہ بہت ہی قوی ہو مگر وہ طالب علم یا شاعر پر کچھ اثر نہیں کرتے اور وہ ان کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتا۔ مذہب جب ان واقعات کو یکھینڈ فراموش کر دیتا ہے اور تقدیریت اس طرف توجہ نہیں کرتی اور ان واقعات پر زور نہیں دیتی جس کے وہ مستحق ہیں۔ یہ صاف صاف مثالیں آزادی کی ہیں یعنی بیرونی اثر سے بے نیازی۔ اس کے ساتھ ہی یہ آزادی بدابہت بھی ہے وہ آزادی نہیں ہے جس کو ہم تقدیریت تسلیم کرتی ہے یہ آزادی ایسی صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے جہاں قانونی اور اخلاقی حکم کی کوئی بحث نہیں ہے (مثلاً حیوانات میں اور بے شک اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ جو عقل سے بے نیاز ہے۔ بلکہ کچھ وہ آزادی ہے جو ہمارے ذہن میں ہوتی ہے جبکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ کام کامل یا عقل کا ہے کہ ارادے اور فعل پر انسان کے حکومت کرے۔ تجربے سے ثابت ہوتا ہے کہ خارجی حالات پر تصرف کرنا چال چلن کے سلسلہ کے وسیع رقبے پر اپنا عمل کرتا ہے اگرچہ اس کی حدود مختلف اشخاص پر بالکل مختلف ہیں۔ اس طرح کہ ہم کو کوئی شبہ نہیں ہے آزاد فیصلوں کے امکان سے آزادی کے ایسے معنی کے لحاظ سے جس کو تجربات نے پیدا کیا ہے۔ جہاں ہمیں کوئی خاص غرض یا دلچسپی یا قدر و قیمت کی حس موجود ہو کہ وہ قوت (موضوعی) یا ذاتی مقتضیات کی بڑھادے ان کو یہ سمجھنا چاہئے کہ نفسیاتی حالات کے اعتبار سے وہ عملاً ناقابل مزاحمت ہیں۔

6۔ اخلاقی احکام جن کو تقدیریت یا ذکر کرتی ہے وہ صواب اور خطا کے احکام ہیں (دیکھو ف

9-11۔ عزم نیک نیتی کا ممکن ہے کہ اور ہی کچھ تجویز کرے وہ قرین صواب ہے اور عزم بد نیتی کا ممکن ہے کہ وہ کچھ اور ہی ہو قائل حاکمیت ہے۔ دونوں صورتوں میں اس فقرہ کا الحاق ممکن ہے کہ وہ اور ہی کچھ تجویز کرے۔ وہ چیز ہے جس میں آزادی کا مسئلہ مضمر ہے اور محمول نیک و بد جو ارادے یا نیت کی صفات ظاہر کرتا ہے وہ امر متعین طلب سے کچھ تعلق نہیں رکھتے۔ ہم افعال کو اچھا یا بُرا کہہ سکتے ہیں اور اس پر مجبور نہیں ہیں کہ ان افعال کو غیر مقدر بھی تسلیم کریں ہم اس واقعہ پر زیادہ زور دینا چاہتے ہیں کیونکہ ہماری رائے میں یہ دونوں صفتیں (نیک و بد) اخلاقی قدر و قیمت کی دونوں حدیں (طرفین افراط و تفریط) ہیں۔ مختلف امکانات کا تصور ہمیشہ اس کی فراموشی ہوتی ہے کہ اندرونی کوشش موجود ہے۔ ہم غفلت مندی کا نشان اعلیٰ درجہ کے اخلاق کا اس شخص کو نہیں عطا کر سکتے جس نے میلانات کے تحائف پر فتح پا کے عزم کیا ہے۔ بلکہ شریفانہ سادگی نیکی کی (قابلہ حقین و آفرین ہے) جو اندرونی فطرت سے یعنی دل سے پیدا ہوتی ہے اور نشوونما پاتی ہے۔ یہ انسان میں سب سے بلند منزل اخلاق کی ہے۔ ہم یہ بھی خیال کر سکتے ہیں کہ نیکی جو بظہر اسی کدو کاوش کے جس سے رذالت یا بے پروائی کو مطلوب کیا جائے پیدا ہو ایسی نیکی سے پیدا ہوتی فہری قوت جو برائی کے دبانے میں کام کرے ضائع نہیں ہوتی حالانکہ ثواب کا کام وہ ہے جس میں اخلاقی قوت کا ضائع ہونا مضمر ہوتا ہے۔ بجانب دیگر تصور صواب اور خطا کا ایسا ذریعہ ہے جس سے ہم اخلاقی ارادے کے اظہار کا تحفید کر سکتے ہیں۔ اور روزانہ زندگی میں اور محکمہ عدالت میں بھی بھربانہ یا محدود کوشش کے مدارج پر حکم کرتے ہیں۔ صفت آور تعداد اور قوت سے اس امتحان کے جو کسی خاص ارادی فعل کے مخالف ہو دو تصوروں کے مفہوم سے اس ارتباط میں عموماً قطع نظر کی جاتی ہے اور درحقیقت اخلاقی قدر شناسی میں یہ نہایت ضروری اجزاء ہیں جن کا بہت اثر ہے۔

7۔ لائق قدریت کے حامی اس بیان پر زور دیتے ہیں کہ قائل نے ممکن ہے کہ فیصلہ کچھ اور کیا ہو اور کیا کچھ اور ہو یہ حضرات رجوع کرتے ہیں ضرورت کی قدیم تعریف کی طرف۔ اس تعریف کا یہ خفا ہے کہ ضرورت مقابل ہے غیر ممکن کی۔ پس اگر کچھ اور امر سوائے اس کے جو بالفضل واقع ہوا ممکن ہو تو یہ امر واقع ضروری نہیں کہا جاسکتا اور جب تک ضرورت کی یہ حیثیت نہ ہو ہم علت و معلول کے ارتباط کو نہیں سمجھ سکتے۔ اگر یہ نہ ہو تو علت و معلول لازم و ملزوم نہیں ہو سکتے۔ جواب یہ ہے کہ مفہوم امکان کا کسی طرح ضرورت کے مفہوم کا تقیض نہیں ہے لہذا رخ ولف نے جو

یعنی امتحان طبیعت کے دبانے میں بھی یا جس قدر باجتنی کوششیں کرنا چاہی ہوں۔ اس سے کسی فعل محدود کی اخلاقی غلطی کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ 12۔

تعریف کی ہے وہ علیٰ العموم صحیح نہیں ہے۔ ایک شے ممکن ہے جبکہ بعض شرائط موجود ہوں نہ کہ کل اور جبکہ نہ صرف یہ ہو بلکہ اور بھی بہت سے امور ان مخصوص شرائط پر موقوف ہوں۔ اس طرح کسی حادثہ کا وقوع اس کے عام شرائط کے شمار کر لینے سے بلا کسی شک و شبہ کے متعین نہیں ہو جاتا۔ ان شرائط کے علاوہ ہم کو اور بھی خاص شرائط معلوم ہونا چاہئیں۔ تاکہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ٹھیک یہی امر واقع ہوگا اور کوئی دوسرا امر نہ ہوگا۔ لہذا ضرورت کسی خاص طریقہ کی امکان سے اور بہت سے طریقوں کے منافات نہیں رکھتی۔ کیونکہ یہ کہنا کہ اور امور بھی ممکن ہیں صرف ذہن میں طے شدہ کر لینا ہے۔ ان مخصوص شرائط کا جن سے وہ واقعہ جو درحقیقت واقع ہو پلور کافی اور بلا ابہام ثابت ہو جاتا ہے۔ کسی چیز کو غیر ممکن اس وقت کہتے ہیں جبکہ ایک شرط بھی اس کے حدوث کی موجود نہ ہو۔ لہذا ہم استدلال کر سکتے ہیں کہ کسی واقعہ سے اس کے امکان پر اور کسی واقعہ کی ضرورت سے اس کی حقیقت پر (اور اس کے ضوابط اور قواعد منطق کی کتابوں میں مذکور ہیں)۔ ضرورت میں بلا شک امکان داخل ہے اور اس سے بہت کچھ اور زیادہ۔ دوسری طرف عدم امکان کا استخراج (مثلاً مقابل عدم امکان) ضرورت سے بالکل غلط ہے۔ بلکہ برخلاف اس کے ہم (اصلی سوال کی طرف رجوع کیا جاتا ہے) بالکل اس کے مجاز ہیں کہ امکان کو کسی اور ہی فعل کے سوائے اس فعل کے جو صادر ہو مان لیں کیونکہ ہر عمل انتخاب ایسے شرائط (مقتضیات) کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اگر وہ شرائط ہی فقط موجود ہوتے یا زیادہ قوت رکھتے ہوتے تو بلا شک فعلیت کو کسی اور ہی سمت معطوف نہ کر دیتے۔

8۔ لہذا نتیجہ اس منطقی استدلال کا یہ ہے کہ خلقی احکام جو کہ مرکوز ہیں گویا کہ شامل تصور میں صواب اور خطا کے وہ منافات نہیں رکھتے اہل تعین سے ان عزائم کو جو کہ ارادہ کرنے والے نے کئے ہوں۔ وہ لوگ جو نفسی اجزا کی پیچیدگی سے ارادی افعال میں کچھ بھی باخبر ہیں وہ فوراً مان لیں گے کہ ہماری بدنی اور ذہنی تنظیم میں بالکل یہ مختلف افعال کا امکان شامل ہے۔ مزید برآں یہ کہ واقعہ پسند (انتخاب) کا ضرورت سے زیادہ ثابت کرتا ہے کہ ہم بہت سے مختلف اغراض کے حصول کا قصد کر سکتے ہیں۔ لہذا اس بات کی صحت میں نزاع کرنا غیر ممکن ہے کہ قائل نے جو کیا اس کے خلاف کر سکتا تھا۔ یہی نتیجہ ان تصورات سے بھی نکلا ہے جو زیادہ تر اہمیت رکھتے ہیں قانون میں یہ نسبت علم اخلاق کے یعنی ذمہ داری اور قائل محاسبہ ہوتا۔ بشرط صحت بدن و ذہن (ثبات عقل و نفس) وہی انسان جو اپنے افعال کا قائل ہے اس کا بہت زیادہ حصہ ہے۔ اس کے

افعال میں بہ نسبت اتفاق خارجی حالات کے یہ ایک حقیقت ہے جو ہم کو حاصل ہو سکتی ہے۔ گزشتہ بحث سے اور اس کے لئے زیادہ توضیح اور مزید تصدیق کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ آزادی جس کو (جج) قاضی منسوب کرتا ہے مجرم سے وہ آزادی لا تقدیریت کی نہیں ہے۔ بلکہ اس آزادی کا یہ نکتہ ہے کہ اس کے اقل خارجی امور سے جس سے کسی فعل کا تعین ہو سکتا ہے بے نیاز ہیں (یعنی اس نے کسی بیرونی اثر کی مجبوری سے ایسا کام نہیں کیا بلکہ بحیثیت قائل بننا ہونے کے کام کیا ہے) اور اس کے ذہن میں قانون نگلی یا اخلاق کی اہمیت کے خیالات اپنا کام پورا کرتے ہیں اور ان خیالات کی کامل قوت اس کے ذہن میں موجود ہے۔ اگر کسی اور قسم کی آزادی مقصود ہوتی تو کوشش کر کے تعین (بلوغ اور شد) ذمہ داری کے سن کا نغ ہو جانا اور اگر ارادہ مطلق انسان ہوتا (صحبت اور ثبات عقل سے مشروط نہ ہوتا) تو اس پر سکر (نشے) اور جنون کا اثر نہ ہو سکتا۔ یہ امور عموماً جرم کی تنگی کو نکٹا دیتے ہیں اور قائل کو قائل مجاہد (مواخذہ کئے جانے سے) بچا دیتے ہیں۔ دوسری جانب ایسے عزم کو تسلیم کر لیتا جس میں اتھکا کو دخل نہ ہو اور اس کا کوئی نظام قائم نہ ہوا ہو ثبات اور قیام کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے اور ذہن انسانی کی باطنی تشکیل اور تعلقات ایک انسان کے اپنے ابتداء نوع سے بیکار ہو جاتے ہیں۔ پس لا تقدیریت در حقیقت بنی نوع انسان کے اخلاقی اور قانونی احکام کو ایک ضرب لگانا چاہتی ہے۔ (یعنی انسان کے افعال مطل باغراض ضرور ہیں ایسی آزادی انسان کو حاصل نہیں ہے اور نہ وہ اس کے مشایاں ہے کہ جس وقت جو جی چاہے کرے) (ایسی آزادی جنون ہے)۔

9۔ بلا آخر کوئی تائید لا تقدیریت کی نفسی¹ تحلیل کے انکار سے نہیں ہو سکتی۔ (دیکھو ف 18-4)۔ کیونکہ اس کے معنی نہیں ہیں کہ جزو ذہن میں کوئی یکسانی نہیں ہے۔ اس کا یہ مقصود نہیں کہ وہ ارادہ جو امور سے بعض امور کا انتخاب کر کے اس کو عمل میں لاتا ہے۔ یہ پسندیدگی ذہن کو غیر مشروط ہے یعنی بلا کسی وجہ کے جس فعل کو چاہتا ہے پسند کر لیتا ہے۔ عالم نفسیات اپنے اس طرز عمل کی کہ وہ بعض جسمانی طریقوں کو ذہنی حیات کی علمی تحقیق کی تائید کے لئے استعمال کرتا ہے یہ معذرت کرتا ہے۔ عالم نفسیات کا یہ بیان ہے کہ جب تک یہ اسلوب اختیار نہ کیا جائے تو آثار شعور پر بلا واسطہ علت و معلول کے رابطہ پر کوئی دلیل نہیں قائم ہو سکتی۔ ارادے کی قوت خارجی اتفاق محرکات کی مزاحمت جو دخل ہو کے خارج اوقات ہوں باوجود ان کی شدت کے (دیکھو ف 21-5) تجربے سے ثابت ہے یہ ایک ایسا واقعہ ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ یہ واقعہ ہرگز واضح

نہیں ہو سکتا اگر ہم اس پر زور دیں کہ کھل غور و تامل ہی سے توضیح کے وسائل حاصل ہوں تو کبھی توضیح نہ ہو سکے گی۔ کیونکہ علم اخلاقی اور قانون جرائم کو اس سے کوئی واسطہ نہیں خواہ یہ واقعہ منسوب ہو کھل شعوری طریقے سے یا کسی غیر شعوری شے سے بھی۔ اسی کوئی شے جو کہ نفسی طبیعی نظام عضویات میں شعوری طریقے کے پیچھے ہے لہذا افکار خاص نفسی طبیعت کا کچھ اہمیت نہیں رکھتا۔ مسئلہ آزادی ارادہ میں۔ دوسری جانب لائبرٹس بلا شک صحیح کہتا ہے جبکہ وہ میکانیکی جبر اور نفسانی اختیار کے فرق کو ظاہر کرتا ہے۔ عمل پسند یہی (اختیار) خارجی قہمیں کنندہ اسباب سے ہمارے افعال کے لیے نیاز یا آزاد ہونے سے بہت ہی خفیف سراغ یکسانی اور سادگی کا ملتا ہے ایسے طبیعت و معلول کے تعلق کا جیسا کہ میکانیت میں بیان کیا گیا ہے۔

کتب متعلقہ

C. Cutberlet, Die Willens freiheit und ihre gegner 1898

J.H. Scholten, Der freie Wille (یہ کتاب اندہ بہت کے گنگ نظر سے لکھی گئی ہے)
جس کو جرمنی زبان میں شاٹ Manchot نے ترجمہ کیا 1874۔

M. W. Droblisch, Die Moralische statistics und die menschliche Willens freiheit 1867

Fr. J. Mache, Die Willens freiheit des Menschen 1887 طبع جدید 1894۔ اس کتاب میں درمیانی طریق اختیار کیا گیا ہے۔

L. Traeger, Wille Ditermenisnus یہ تعینیت تقدیریت کی جانب سے ہے
1895 Strape اس میں علمی مسائل سے بہت قابلیت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔



مابعد الطبیعت میں الہیاتی فرقے

مفہوم اللہ کے باب میں مابعد الطبیعیین کے متعدد فرقے ہیں اور ان میں سخت مخالفت اور تنازع ہے۔ نظریات جن پر یہاں بحث کرنا مقصود ہے وہ حسب ذیل ہیں۔ الملہیہ الملہیہ ہمہ الوست کے قائل (وحدت وجودی) لا الملہیہ (دہریہ) ان میں سے پہلے تین جو مفہوم اللہ کے بارے میں اثباتی پہلو اختیار کرتے ہیں وہ سب داخل میں نام میں (مولوئی ازم) توحید کے۔ مذہب کی تاریخ میں ہم کو اور بھی صورتیں اس اعتقاد کی ملتی ہیں جیسے فیشزم Feticchism اور متعدد آلم کے ماننے والے بت پرست (دہوتا اور دیویوں کے پجاری) لیکن ان مذاہب کو کبھی فلسفہ مابعد الطبیعت میں تائید یا نمانندگی حاصل نہیں ہوئی لہذا اس سلسلہ میں ان پر بحث کرنا بے سود ہے لیکن ان چار بڑے فرقوں کے ساتھ خصوصاً وحدت وجود کے مجمل عنوان میں بعض چھوٹے چھوٹے فرقے داخل ہیں۔

مختلف الہیات کے اعتقادات بہت قریب قریب رہا رکھتے ہیں۔ اہم مابعد الطبعی نظریات سے (ف 14-3)۔ الملہیہ (ایک خدا کے ماننے والے) عموماً روحانیت اور اثنیثیت کے ساتھ ساتھ ہیں مسئلہ وحدت وجود واحدیت سے رہا رکھتا ہے اور لا الملہیہ دہریت نتیجہ ہے مادیت کا۔ الملہیہ کا ماننے والا اخراض مقاصد (مقصدیت) کا ماننے والا بھی ہوتا ہے۔ اس مختصر بیان سے بھی یہ صاف ظاہر ہے کہ الملہیہ وی ازم کے ساتھ کوئی اور رنگ شامل نہیں ہے۔ اس کو عام نظریات سے اکثر کے ساتھ ربط ہے مثلاً تو یہ لا الملہیہ (دہریت) کے مساوی ہے۔ کیونکہ اگر ہم ایک الہی مسی کا اقرار کریں اس مطلب سے کہ وہ علت غائی ہے کل کائنات کی تو ہم کوئی مذہبی یا اخلاقی

ضم کے پجاری یعنی بیان چیزوں کے پوجنے والے جن میں رحوں کا گروہ مانتے تھے یہ چیزیں مکر و ساری کے لئے مفید تصویر کی جاتی تھیں 12۔

ای ازم جس کا ترجمہ سہودیت کیا گیا ہے۔ یہ لوگ ایک سہود کا وجود مانتے ہیں مگر موت کے سحر ہیں۔ برہو ساری فرقے کا کلی مذہب ہے کہ وہ بزرگان دین کا احترام کرتے ہیں مگر رسالت کا اعتقاد نہیں رکھتے اور یہ لوگ اکثر سہود کو مومن قرار دیتے اور اس کو ماں کے پاؤں کرتے ہیں 12۔

انہاں اس نہیں مان سکتے سوائے ایک اجمالی تقسیم کے۔ المہیت اور وحدت وجود سے فلسفہ نظری کے حدود میں بہت کم تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ اس کے حقیقی معنی کا اعتبار ان صفات کی جہت سے ہے جو کہ خدائے تعالیٰ کی ذات پر محمول ہوتی ہیں اس حیثیت سے کہ خدائے تعالیٰ اعلیٰ ترین اخلاقی صفات کی فرد و کامل ہے اور مذہبی انداز تقسیم عبادت وغیرہ کو انسان ان سے منسوب کرتا ہے۔

2- فلسفہ کی تاریخ میں تو حید المہیت ایسا اعتقاد ہے جس کے ساتھ ایک بڑی فہرست ناموں کی لگی ہوئی ہے اس کے ماننے والوں میں بڑے بڑے عقلا اور حکما گزرے ہیں مجملہ اکابر افلاطون اور ارسطو حالیس قدما میں ڈی کارٹیس لائیپٹز کانٹ ہربرٹ ولونزتا فرین میں یہ سب کسی عکس فرقہ مابعد الطبعی المہیت کے قیام سے تھے مشترک اعتقاد ان سب نظامات میں ایک شخص ہستی پر ہے جو کہ کائنات کی علت اولیٰ اور حسب اوقات اس کا قلم و قس بھی اسی کے ہاتھ میں ہے۔ کوششیں کی گئی ہیں کہ اس ہستی کی صفات کا ایک متعین تصور حاصل کیا جائے یہ جملہ صفات وہاں کسی مذہبی فرض سے عطا پیدا ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ قادر مطلق حکیم اور ودان اور خیر محض ہے۔ لیکن یہ آخری صفت (خیر) فلسفہ نظری سے اجنبیت رکھتی ہے۔ دو اور محمول کو یا اصول موضوعہ یا مابعد الطبعی علم کے ہیں اس لئے کہ ان صفات کا یہ مفہوم ہے کہ وہ ہستی ایسی ہونی چاہئے جو تخلیق عالم کے لئے کافی ودانی ہو۔ بعض معصفین نے اسی پر زور دیا ہے۔

ویس H. Weisse (1866 chr. H. Ulrici) (1884) اور فکٹی Fichte (1879)۔ اس امر پر کہ اخلاق نے الہی مابعد الطبیعت کے بنانے میں جو کام کیا ہے اس سے ان کے مسئلہ کا نام الہیت اخلاقی Ethical theism ہو گیا۔ وہ دلیلیں جن پر کسی مفروضہ المہیت کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے وہ طبعاً موقوف ہے مخصوص مابعد الطبعی رائے پر اس کے مصنف کے۔ ارسطو حالیس کے وہی مبادی نہیں ہیں جو افلاطون کے ہیں۔ نہ لائیپٹز کے وہ مبادی ہیں جو دی کارٹیس کے تھے نہ ہربرٹ یا ولونز کے مبادی اور کانٹ کے ایک ہیں۔ یہ قاعدہ ہے کہ مختلف حکما نے حوالہ الہیت المہیت کے بیان کئے ہیں ان کے عنوان اثبات وجود خدائے تعالیٰ کے تحت میں لاتے ہیں۔ بعض ثبوت علم الوجود سے بعض فلسفہ کائنات سے بعض مقصدیت (طبعی الہی) بعض منطقی اور بعض اخلاقی ثبوت سمجھے جاتے ہیں۔ ایک اور ثبوت یعنی اتفاق جمہور کو بھی اس فہرست میں بڑھا سکتے ہیں۔ اس پر غور کرنے کی یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ الہیت کے نقطہ نظر سے صحیح ہے۔ ان باقی پانچ میں سے کوئی بھی سوائے اخلاقی ثبوت کے ایسا نہیں جو الہیت سے مخصوص ہے۔ ان میں سے ہر ثبوت الہیت اور وحدت وجود پر بھی بعضہ جاری ہو سکتا ہے۔

3- (1) مختلف صورتیں علم الوجودی ثبوت کی ضرورت نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر یہاں جدا گانہ بحث کی جائے۔ خلاصہ سب کا دراصل استدلال خدا کی ہستی کا اس کے مفہوم سے ہے ایک صورت ثبوت کی مثلاً اس طرح جاری ہوتی کہ اس کا وجود کامل ہے اس پر یہ حجت لائی جاتی کہ تصور کامل وجود کا غیر وجود یعنی عدم کے ساتھ منافات رکھتا ہے۔ یعنی وجود ایک ضروری وصف ایسے مفہوم کا ہے جو کہ کمال مطلق ہستی ہے۔ دی کار نہیں اور لاکٹھیز کا اس رائے پر پورا اتفاق ہے۔ یہ سچ ہے کہ لاکٹھیز نے دی کار نہیں کے خلاف یہ بیان کیا ہے پہلا کام اس ثبوت میں یہ ہے کہ مفہوم ایک حقیقت مطلق یا کمال مطلق کے وجود کا ثابت کیا جائے اس طرح کہ اس مفہوم کے ساتھ کوئی نقص نہ پایا جائے۔ لیکن اس کو استدلال کے اصلی جز سے کوئی لگاؤ نہیں ہے۔ اگر مفہوم کے ساتھ نقص کا تصور نہیں ہے یعنی ممکن نہیں ہے تو حقیقت اس معروض (ذات خدا) کی جس پر یہ مفہوم دلالت کرتا ہے ایسا ہی لاکٹھیز کے نزدیک بھی ضرور ثابت ہے جیسا دی کار نہیں کے نزدیک ثابت ہے۔

کانٹ سے پہلے جو فلسفی اٹھارہویں صدی میں گزرے (کرڈیس Crusius مثلاً جرمن میں اور جیم Hume انگلستان میں) انہوں نے علم الوجود سے جو حجت لائی تھی اس پر ٹھیک اعتراض کیا ہے۔ کانٹ کا اعتقاد وجود خدا کے اثبات کا ایسا اعتقاد تھا جس سے اس کو ناقص الاول کا لقب ملا۔ کانٹ نے صرف یہ کام کیا تھا کہ اعتراضوں کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا اور ان کو علم اعظم کے حوالے سے تحریر کیا تھا۔ کانٹ کہتا ہے کہ جو کسی مفہوم کا ایسا وصف نہیں ہے جو اور وصفوں کے ساتھ ہو۔ یہ ایسا معمول ہے جس کو ہم صرف ایسی چیزوں پر جاری کر سکتے ہیں جن کا تجرِبہ ممکن ہے یا جن کا ادراک ہو سکتا ہے اور وجود سے کوئی خاص قصین ان چیزوں کے مفہوم کو نہیں حاصل ہوتا۔ لہذا کوئی فرق درمیان ممکن اور بالفعل موجود کے نہیں ہے اس معنی سے کہ ادراک کی مواد ممکن ایک وصف کا (تکمیل امکان) میں ناقص ہے اور یہ وصف بالفعل موجود کے ساتھ لگا ہوا ہے۔ از روئے ادراک دونوں ایک ہیں۔ لہذا ہم بغیر شور و شغب کے ایک تصور کے امکان سے اس کے وجود کے امکان پر حجت لا سکتے ہیں۔ لیکن اس شے کی حقیقت باوجود (بالفعل) پر استدلال نہیں کر سکتے یعنی جو شے اس مفہوم کے مطابق ہے۔

4- ڈیگل نے علم الوجود کے ثبوت میں ایک جدت کی کہ وجود مطلق کا وجود اور مفہوم بھیہ ایک ہی ہے لہذا فی الواقع اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کے تصور کے مطابق نفس الامری حقیقت موجود ہے۔ اس صورت بیان سے علم الوجود کے ثبوت کی محنت کا ثبوت اور عدم ثبوت دونوں ڈیگل

کے اصول تعقل ۱۔ مطلق کے ساتھ ثابت اور غیر ثابت ہوتے ہیں اگر یہ اصول صحیح ہیں تو جو ثبوت وکیل نے پیش کیا ہے صحیح ہے ورنہ غیر۔ لیکن بد قسمتی سے وہ اصول غلط ہے۔ لہذا ایک منطقی خیال پیش کرتا ہوں کہ یہ وہ اس خیال کو کوئی واقعی استدلال نہیں سمجھتا یہ ایک ایسے غلط خیال پر چلتا ہے جو کہ علم الوجود کی دلیل سے مشابہ ہے وہ کہتا ہے کہ سب سے بڑا موجود نہیں ہے تو سب سے بڑا موجود ہو بھی نہیں سکتا۔ اور یہ ناقابل فہم ہے کہ سب سے بڑی چیز جو ادراک میں آئی چاہئے کہ موجود نہ ہو۔ اس تقریر سے اگرچہ عقلوں کے پیر پیچھے سے فی الحلقہ قیام ہو جاتی ہے مگر ہم کو اس پر غور کر کے وقت ضائع کرنے کی ضروری نہیں ہے یہ تقریر ہم کو اپنے ہی خیالات کے احاطہ سے باہر نہیں لے جاتی یہ مدراک کو ثابت کرتی ہے نہ کہ موجود کو۔ علم الوجود کے استدلال سے ملتی ہوئی دی کار نہیں کی رائے ہے کہ ہمارا تعقل صرف اسی کو پیدا کر سکتا ہے جو ہمارے لئے یا اس تصور کے لئے مناسب یا کافی ہے۔ لیکن ہمارا تعقل محدودیت نہایت اور نقصان کا لباس پہنے ہوئے ہے پس اگر ہم تصور غیر محدود کامل ہستی کا حاصل کریں تو وہ تصور ہمارے تعقل کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ وہ کسی ایسی حقیقت سے نکلا ہے جو اس کے مثل ہے اور صدق الہی ہو جاتی ہے ضرورت ہمارے تعقل کے صدق کی۔

(2) اسی کے متعلق وہ منطقی ثبوت ہے جس کو لرنڈ ڈلن برگ (1872) نے پیش کیا ہے۔ انسانی تعقل کو اپنے محدود ہونے کا علم حاصل ہے لیکن اس پر بھی وہ ایک حد فاصل سے گزرتا چاہتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ اس کا وجود دیگر اشیاء کا محتاج ہے لیکن اس کی روش یہ ظاہر کرتی ہے کہ وہ خود ان کو معلوم یا یقین کر سکتا ہے۔ یہ یقین بذات خود ناقص ہوتا اگر صدق کو ہم حقیقی معنی میں تسلیم نہ کر لیتے یا اشیاء کے قائل اور ادراک ہونے کو نہ مان لیتے۔ تعقل اتفاق کا ایک کرشمہ ہوتا ہے یا ایسا نہ جرات ہوتی اگر خدائے تعالیٰ جو یقین صدق ہے تعقل کا سرچشمہ نہ ہوتا اور شے کو اس کے تعقل کے ساتھ ربط نہ دیتا۔ اس جہت میں اس کا دیکھنا دشوار نہیں ہے کہ سرچشمہ کہاں ہے اور اہمیت (یا قائل اور ادراک ہونے) میں یا صدق کی معروضی حیثیت ایک یقینی حقیقت میں ہے تو یہ کہنا زیادہ صحیح ہوتا۔ چونکہ کل انسانی عقل اور علم مناسب رکھتے ہیں مفروضوں کے ساتھ یا مفروضوں کی صفات کے ساتھ ان کا طبیعی اور تحقیقی لگاؤ صرف مفروضے کی حدود کے اندر ہے۔ اگر ہم ان حدود کے آگے جانا چاہیں تو ہم کو نئے الفاظ اور جدید تعریفات سے کام لینا ہو گا یہ ممکن ہو تو ہو لیکن ہماری سمجھ تو اس مقدار سے جو ہم کو دی گئی ہے بڑھ نہیں سکتی۔

۱۔ تعقل مطلق سے مراد ہے وہ کلمات فلسفہ کے جو تعقل کی صحت کو علی الاطلاق فلسفہ کی بنیاد قرار دیتے ہیں وکیل کا فلسفہ خصوصاً 12ء۔

5- (3) قسمی (کائنات سے جو ثبوت خدا کی ہستی پر ہے) ثبوت میں اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ عالم کے وجود کی ایک علت غائی ہونا چاہئے۔ اس ثبوت کی یہ خوبی ہے کہ اس میں احتراز کیا گیا ہے مادہ یا حرکت کے قدم کی تجویز سے۔ اسطرحا لیس نے ایک خاص طرز بیان اختیار کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ایک محرک اول کا ہونا ضرور ہے۔ اور افلاطون نے اس سے پہلے خدائے تعالیٰ کی قدرت تعلق پر زور دیا ہے۔ یہ ثبوت ہمیشہ متاخرین کے فلسفہ میں بار بار آتا ہے اگرچہ جدید و جہد اس کے ثبوت میں نہیں پیش کئے گئے۔ اسباب کی تلاش سے کائنات میں علل بعیدہ کا پتا چلتا ہے۔ پھر آخر کار ہمارا علم اشیاء ایک نقطہ پر پہنچ کے ٹھہر جاتا ہے۔ ہمارے سامنے وہ امور آتے ہیں جن کو ہم نہیں سمجھ سکتے۔ لیکن ایسے واقعات جن کو دوسرے واقعات سے ہم استخراج نہیں کر سکتے ان پر قسمت اور اتفاقات کی سرنگی ہوئی ہے۔ اگر ہم کہیں کہ مادہ اور اس کے حرکات کی مزید توجیہ ہم نہیں کر سکتے تو ہم انہیں میں ایسے واقعہ تک پہنچ گئے ہیں جو کہ باہوائی ہے یا یوں کہو کہ ایسا واقعہ جس کا سبب مفقود ہے اور اگر ہم اور کوشش کریں اور اس اخیر واقعہ کو قسمت اور اتفاق کی ملک سے خارج کر دیں تو ہم کو ایک ایسا موجود ماننا پڑتا ہے جس کی تعریف یہی ہو سکتی ہے کہ وہ کائنات کا خالق ہے علت العلل مطلق ہے وغیرہ۔

(8) اس ثبوت کی بھی کامل تردید کائنات کے ہاتھوں ہو چکی ہے۔ کائنات کہتا ہے کہ علیحد ایک مقولہ ہے جو صرف ایسی چیزوں پر جاری ہو سکتا ہے جو عالم شہود میں ہیں۔ اور تجربے سے ثابت ہیں یہ واقعہ مفروضہ (یا معطیہ) سے تجاوز نہیں کرتا اور عالم کی وہ علت جو مافوق الفطرت ہے وہاں تک اس کی رسائی نہیں ہے۔ مزید برآں یہ کہ اگرچہ تصور اتفاق کا صحیح ہے تجربے کے جزوی واقعہ کے لئے یہ نتیجہ اس سے نہیں نکل سکتا کہ کل عالم کو صرف ایک واقعہ اتفاقی تصور کریں جس کا سبب ضروری ہے کہ ایک ایسے وجود میں جو خود عالم سے خارج ہو۔

(ب) یہ بھی واضح رہے کہ قسمی ثبوت سے الٰہیت اللہیت کے لئے مفید نہیں اس سے محض الٰہیت ثابت ہو سکتی ہے۔ عقلاً بھی ہمارے علم میں یکم افرازش نہیں ہوتی جب ہم کائنات کے اس طرف قدم بڑھاتے ہیں۔ یا تو ہم مادہ اور حرکت کے قدم پر ٹھک جاتے یا دونوں کو خدا کا فعل تصور کرتے ہیں۔ نظریہ مذکورہ کے لئے دونوں یکساں ہیں کیونکہ واقعی استخراج عالم کا خدا کی قدرت سے ناممکن معلوم ہوگا اور اس کی تعریف علت العلل (علت اخیرہ) سے صرف ایک ٹھہرنے کا مقام مل جاتا ہے جو خود اختیاری سا ہے۔

(ج) لیکن بالآخر یہ لامتناہی تلاش سبھی تحقیقات کی حسب شرائط یا حالات مفروضہ صرف اس دریافت کے لئے ہیں کہ ایک عالم اصول مل جائے (دیکھو 3-4) جس سے آگے جانا ممنوع ہو کہ ہم اپنی تحقیقات کے اثام میں کہیں نہ ظہر نکلیں اور یہ بھی ہم کو سکھایا گیا ہے کہ ہر مقام جہاں ہم توقف کرتے ہیں محض دفع الوقتی کے لئے ہے تاکہ ایک ایسا مقام مل جائے جہاں ہم آگے بڑھنے کے لئے اور تحقیقات کو جاری رکھنے کے لئے طبع آزمائی کر سکیں۔

6- مقصدی ثبوت (علت قاتیہ سے) عالم اسباب کی ہر شے کے محلل یا افروض ہونے سے دیا جاتا ہے۔ یہ انتظام ایک خالق حکیم و دانہ کا ہے جس نے ان افروض کو پیدا کیا اور ہر فرض کا انجام اس کے ہاتھ میں ہے۔ اور چونکہ مقاصد و افروض پر تجربی برہان جاری ہو سکتی ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ایک حکیم کا فعل ہے پس خالق ضروری ہے کہ حکیم و دانہ ہو۔ یہ مقصدیت قدیم فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے اور کانت نے اس کے باب میں کہا ہے کہ یہ ثبوت سب سے واضح ترین ہے اور اس قائل ہے کہ اس پر غور کیا جائے۔ ہر برہان نے بھی اس کو فلسفہ مذہب کی بنیاد قرار دیا ہے اور اسی سے بحث و مباحثہ کی ابتدا کی ہے لیکن مثل پہلے دو شبوتوں کے اس کو بھی ناکافی سمجھنا چاہئے۔ اولاً تو حسب رائے کانت ہم اس سے ایک صنایع یا پائی (معمار) پر استدلال کر سکتے ہیں وہ پائی جس نے اس عمارت کا جوہر بنایا تاکہ کھینچا کیونکہ مقصدیت عالم کی اس کی صورت سے ظاہر ہوتی ہے نہ سواد سے۔ ثانیاً کانت کہتا ہے کہ مقصدی معروض ایک موضوعی ذہنی اصول ناظم ہے اور مافوق الفطرت نتائج کے لئے مستعمل نہیں ہو سکتا۔ بالآخر یہ امر مشکوک ہے کہ (دیکھو 20-7) آیا مقصدی نظریہ کا یہ منشا ہے کہ وجود کائنات کی توضیح کے لئے ایک حکیم جس کے افعال محلل یا افروض ہوں اس کی ہستی کو مقدم ماننا ضروری ہے۔ (یعنی وجود کائنات ایک حکیم دانہ کے فرض کرنے کے بغیر محال ہے)۔ تجربے سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ آثار حیات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ترتیب اجزاء اور افعال کی مقصدی ہے۔ مقصدی ثبوت سے تمام عالم کو نظام افروض سمجھنا ہوتا ہے۔ اس صورت کو بھی حقیقتاً ہم ثبوت نہیں کہہ سکتے۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگرچہ ان میں سے کوئی ثبوت بذات خود کافی نہیں ہے لیکن سب میں مل جل کے ثبوت کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ غدر ماننے کے قائل نہیں ہے البتہ وہ وجہ جو کانت نے بیان کی ہے کہ کوئی ثبوت ان میں تنہا کافی نہیں ہے بلکہ ان میں سے ہر ایک دوسراں پر موقوف ہے۔ قسمی ثبوت موقوف ہے علم الوجود کے ثبوت پر اور مقصدی ثبوت بھران دونوں پر موقوف ہے یعنی قسمی اور علم الوجودی ثبوت پر۔ اور بات یہ ہے کہ اگر بنیاد مستحکم نہیں ہے

تو جو عمارت اس پر کمزری کی گئی وہ بھی کسی طرح خطرے سے خالی نہیں ہے۔

7- (3) اخلاقی حثوت خدا کی ہستی کا یا تو اخلاقی قانون کے موجود ہونے سے ایک مقضیٰ پر حجت لانا ہے یا نیکی اور سعادت کی منافات سے ایک ایسے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے جو خیر محض اور کارہ مطلق ہے۔ جس نے ان دونوں کو مرتب کر لیا ہے۔ لیکن (الف) یہ واقعہ کہ مطلق اخلاقی قانون عالم میں موجود ہے یہ کلیہ ابھی ثابت نہیں ہوا ہے اور (ب) آخری عہد میں اس کی کوشش کی گئی اور یہ کوشش کامیاب بھی ہوئی ہے کہ اخلاقی قوانین کو ارتقائی نقطہ نظر سے موجد کرنا چاہئے ان دونوں سے براہ امتزاض استدلال کو باطل کر دیتا ہے اور مقضیٰ کا وجود ثابت نہیں ہونے دیتا۔ بہر طور تجربی منافات جو کہ درمیان ایک ایسی ہستی کے لئے جو اخلاقی مطلوبات کے موافق ہو اور ایک ایسی حیات کے جو بالکل یہی کسی فرد بشر کی آرزوؤں کو پورا کر دے یہ منافات ایسی نہیں سمجھی جاسکتی کہ یہ کافی وجہ ہے کہ الٰہی قانون کی ہستی کا بطور اصول موضوعہ کے مان لینا واجب ہے۔ کیونکہ (الف) اس دلیل کے یہ معنی ہیں کہ ایک خواہش الٰہی موجود ہے جو یہ چاہتی ہے کہ نیکی کا عوض خوش حالی اور صرف حالی سے ہو (جو نیک ہو وہ دنیا میں خوش و خرم رہے) اور ایسے بھی زمانے گزرے ہیں جبکہ ایک یقینی علامت اخلاقی سیرت کی یہ قرار پائی تھی کہ ایسی خوشی اور خیر سے احتراز واجب ہے اس لئے کہ دنیا کی صرف حالی فقیر ہے حد برآں (ب) اس ثبوت میں دوسرا مافوق عقلی قیاس کے واقع ہیں۔ جس طرح ان دونوں مسئلوں میں توفیق کی گئی اس کا تقاضا صرف یہی نہیں ہے کہ خدا ایک شخصی وجود رکھتا ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ فرد بشر بھی غیر فانی ہو۔

پس نتیجہ اس تمام بحث کا بالکل غلطی میں نکلتا ہے۔ خدا کی ہستی کے اگرچہ پانچ ثبوت دیئے گئے ہیں ان میں سے کوئی بھی ثبوت کی صلاحیت نہیں رکھتا اور پانچوں کو ملانے کا بھی وہی نتیجہ ہے جو ان میں سے ہر ایک کا ہے۔ بطور دیگر جو اسوہ ہم نے بیان کئے ان میں سے کوئی بھی اس مسئلہ پر کوئی اثر رکھتا ہے امکان اُن تصورات کا جن کا موعود توحید کی جانب ہے اور عمل یا افرائض جو الٰہیت کے مفروضے تک لے جاتے ہیں اگرچہ نہ ان میں سے کسی میں نظری صحت موجود ہے نہ اس کی ضرورت ہے۔ مسئلہ توحید کا اثبات و ثبوت نظری مابعد الطبیعت کی زمین پر نہیں ہوا ہے بلکہ اس کا مرکز مذہبی مقتضیات ہیں اور اس کو نظریہ کائنات کی حیثیت مذہب نے بخشی ہے۔ اور کسی مذہب نے اس اقتضا کی اجازت نہیں دی کہ کائنات کے وجود کی توضیح سے توحید پر نظریہ کو دریافت کریں۔

8- ابتداً مبعودیت deism کی ہر برکت سے ہے جو خیر بری کا رہنے والا تھا۔ (1648)۔ اس کی یہ خواہش تھی کہ فطری مذہب کو لوگ مانیں ایسا مذہب جس کا تقاضا عقل کرتی

ہو اور جو عقائد ثابت ہو بمقتابلہ تاریخی مذہب کے جس کی بنیاد اعتقاد پر ہے۔ کسی مذہب کو یہ حق نہیں کہ یہ العقاب حاصل کرے جبکہ لوگوں نے اس کو مسلم نہ مانا ہو۔ مذہب کا مفہوم یعنی وہ عنصر جو تمام صورتوں میں مذہب کی مشترک ہے۔ اس کی چابی کی دلیل (یعنی تمام عالم نے کوئی مذہب مانا ہے یہ امر مذہب کی حقیقت کی دلیل ہے)۔ مواد ان تصورات کا مصنف مذکور نے پانچ فضائل میں مرتب کیا ہے۔ جو مسئلہ جمہور ہیں اور ان اصول کی صحت عام طور پر مان لی گئی ہے۔ ایک اعلیٰ ترین ہستی کا اقرار اور اس کی عبادت کا فرض ہونا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نیکی اور دیانت بہت ہی ضروری اجزا مذہب الہی کے ہیں جملہ مذہب تو بہ اور سزا و جزا کو بھی مانتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ انعام اور عقوبت اس عالم میں ہوگی۔ (دی ازم) مسیودیت کے بانی کا یہ عجیب اعتقاد تھا کہ ابتدائی پیداوار انسان میں یہ خالص کلی تصور موجود تھا یہ اعتقاد اٹھارہویں صدی تک جاری رہا اور وہ یہ بھی کہتا تھا (نمود بانہ) کہ خاص خاص تاریخی مذہب بعض اشخاص کی چالاک اور فریب سے نکلے ہیں۔

جان لاک نے ڈی ازم کو اور بھی مستحکم کیا وہ انکار کرتا تھا کہ عوام الناس کا اعتقاد مذہب کے تصور اور ہستی الہی کی عبادت پر مرکوز نہ ہوا تھا۔ اور اس نے مفہوم الہی کو فیض اس طرح کی کہ انسان کی قابل قدر صفات کو ملا جلا کے الہ کا تصور نکلا اس میں انسان کی عمدہ صفات کی کرشمہ بندی اور کرامت کو بڑا دخل ہے۔ لوگ نے خدائے تعالیٰ کے ثبوت کی بنیاد قسمی جہت پر رکھی۔ خاص نمائندہ مذہب الہیت مسیودیت کے لوگ کے بعد بے ڈولنڈ (دیکھو صفحہ 16-2) اور ایم ٹنڈل ہوئے ان کے زمانے سے اور اس کے بعد اس مذہب کے پیرو فرانس اور جرمن میں ملتے ہیں۔ ڈی والیر (1778) اور ریمرواں (1768) سر آدرود گار ہوئے ان دونوں ملکوں میں یعنی (فرانس اور جرمن میں)۔

مسیودیت ڈی ازم جس کے بڑے بڑے سرگرم پیرو اسی صدی میں (مثلاً طاسن اگل 1862) ویسی ہی ویلیوں پر قائم ہے جن پر الہیت تھی ازم کی بنیاد ہے۔ خدا ایک وجود مافوق الفطرت ہے کائنات کے باہر اور اس کے اوپر ہے۔ وہ خالق کائنات ہے۔ لیکن اس نے اشیاء کی ایسی عمدہ ترتیب و تالیف قائم کی ہے کہ اب اس میں دخل دینے کی ضرورت نہیں ہے اور یہ اس کی شان کے خلاف بھی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عملاً دیکھا جائے تو الہیت اور لا الہیت کے قریب قریب ہے کیونکہ شخصی انداز کا اظہار ایسی ہستی کی نسبت جو دنیا کے معاملات میں کوئی دخل نہیں دیتا کہ ہوگا تو بالکل عام تقسیم کا سا ہوگا (یعنی جو تقسیم اور مسیودیت خوف و جا کے ساتھ ہوتی ہے اس کے معنی ہی اور ہیں بجائے ایسی تقسیم کے جو ایک بے تعلق عظیم الشان ہستی سے ہو سکتی ہے) جس طرح الہیت کا ثبوت ہے دیا ہی

کچھ معبودیت کا بھی اور چونکہ معبودیت محلی طور سے غیر مشر ہے یہی سبب اس کے رفتہ رفتہ غائب ہو جانے کا ہوا۔ دنیا کچھا کچھی نہیں تھی اور اس سے معلوم ہوا کہ (معاذ اللہ) خدا کی ہستی ناکال ہے۔ وہ اس پر مجبور ہے کہ دائرہ معصوفہ ہے کہ دنیا کو نگاہ رکھے اور اس کو ترقی دیتا رہے۔ طبیعی طور سے مذہب معبودیت کو خوارق عادات (معجزات و کرامات) سے دشمنی ہے۔ لیکن (ذی استغناء) معبودیت کا ماننے والا اگر خدا کے تصور میں استوار ہو۔ جس تصور میں اس کے نزدیک ایسے صفات ہیں جس کا پر تو انسان میں موجود ہے تو اس کو یہ اقرار کرنا پڑے گا کہ وہ خدائی مصلحت اور مشیت کو ہرگز نہیں سمجھا دینا کے بنانے میں اس کی کیا مشیت تھی یا کون سے امور اس کی مشیت کے منافی ہیں اور کون سے غیر منافی۔

وحدت وجود کا مذہب آج کل بہت مانا جاتا ہے یہ وہ قسم الہیت کی جو مسئلہ واحدیت monism کے منافی ہے۔ یعنی جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ کائنات کا مبداء صرف ایک ہی خضر ہے) (دیکھو صفحہ 19-1) لہذا مسئلہ واحدیت کے متعلق چند اور چند راہیں دیکھتے ہوئے ہم یہ استدلال کر سکتے ہیں وحدت وجود کے نظریات سے ایسی ہی کچھ اختلافات ہیں۔ نفس الامری ہم درمیان جزوی اور کلی وحدت وجود کا فرق کر سکتے ہیں۔ اور اس اختلاف کی بنیاد مفہوم ذات خدا کے مواد کا اختلاف ہے۔ کلی مذہب کی وحدت سے خدائے تعالیٰ بھیدہ مجموعہ عالم ہے بلا کسی اور تخصیص کے جزوی وحدت وجود مجموعہ عالم کی کسی خاص صفت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس کو رہا دیتے ہیں خدا کی ہستی سے۔ مثلاً مادکین جو خدا اور عالم کی وحدت کا اقرار کرتے ہیں یہ لوگ طبیعی وحدت وجود کے ماننے والے ہیں یعنی ایسی وحدت وجود جو خدائی فطرت کو سنبھالے یا تصور ذات خدا کے مساوی مانتے ہیں۔ روحانیین عالم کے باطن کو یا روح عالم کو خدا مانتے ہیں۔ ایک روحانی وحدت وجود بھی ہے۔ فکری کے غلام میں اخلاقی وحدت وجود داخل ہے اس کے نزدیک اخلاقی ترتیب جو عالم میں پائی جاتی ہے یہی خدا کی ہستی کا مظہر ہے۔ ونگل کا اعتقاد تھا کہ تصور مطلق کا پر تو ہے خدائے تعالیٰ کی ہستی کا یہ منطقی وحدت وجود ہے کہ اس (دیکھو صفحہ 9-12) کا یہ مقصود تھا کہ الہیت اور وحدت وجود میں تو یقینی دے وہ مسئلہ وحدت Pantheism فی الکثرات و کثرت فی الوجود خدا بھیدہ کائنات سے بالاتر اور کائنات میں موجود ہے۔ فکری ہذا القیاس اس فہرست میں تمام اقسام وحدت وجود کی اور ان کے جملہ اختلافات داخل نہیں ہیں، (ان کے سوا اور بہت سی صورتیں ہیں) واحدیت کی دلچسپی جس کی خصوصیت دلچسپی گل چین کی طرح نئے نئے گل بوٹے دکھاتی ہے اور پاشان اور پریشان کثرت وحدت وجود کی باتیں تاملہ وجہ خاص یہ بھی ایک وجہ ہے کہ اس کے متحد و مطلق اور موحد ہو گئے کسی ایسے زمانے میں جو صحت تعقل کے خلاف ہو جیسے کہ زمانہ حالیہ میں۔

10- کلی وحدت وجود کا تاریخی اظہار دو خاص صورتوں میں ملتا ہے ایلیا علی فلسفہ اور فلسفہ اسپنوزہ میں۔ ذوقین اور برآمدگیس وجود کو بحدہ ذات خدا کا تصور سمجھتے تھے اور چونکہ کوئی شے وجود سے خارج نہیں ہے لہذا مجموعہ عالم ذات خدا ہے اور اسپنوزہ کو اس کے کہنے میں بھی تامل نہ ہوا (جیسا کہ جیورینو برنونی نے deus sive naturae سے پہلے کہا تھا) (دیکھو 17-2) خدا افس فطرت ہے وہ فرق کرتا ہے فطرت بحیثیت فاعل اور فطرت بحیثیت منفعل میں۔ خدا پیدا کرنے والی اصل ہے یعنی فاعل اور فطرت مخلوق ہے یعنی منفعل۔ کلی وحدت وجود کم و بیش وضاحت کے ساتھ تجالیات کے رسائل میں اور فلسفہ مذہب میں بھی پایا جاتا ہے۔ انسانی احساسات و جذبات میں جو عالم شعور میں ظہور کرتے ہیں جب کوئی فطرت پر غور کرنے میں مستغرق ہو جاتا ہے یا حسی مصنوعی شے کی خوبیوں میں وہ گویا ذات (انسان) کا نحو ہو جاتا ہے یا شخصیت کا نحو دینا یا غرق ہو جاتا۔ اپنے ماحول میں اب وہ اس وقت گویا کوئی شخص واحد نہیں ہوتا بلکہ عالم میں فنا ہو کے اس میں مل جاتا ہے اور اس کا ایک جزو بن ہو جاتا۔ یہ حالت الہیہ خوش آئند ہے لیکن وحدت وجود کی قبولیت کیلئے کوئی سند یا کافی علت نہیں ہے۔ لا الہیت (دہریت) اور الہیت دونوں سے احساسات اور جذبات محو حزن کے ظہور کی توضیح بخوبی ہو سکتی ہے۔

لیکن اسکے باوجود وحدت وجود کی حمایت کے لئے کوئی دلیل الہیت کی دلیل سے بہتر نہیں موجود ہے۔ اسکے تفصیلی بیان کے انتقاد کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو اعتراضات ہم نے واحدیت پر monism پر کئے ہیں جو اس کے قریب قریب ہے وہی اس پر بھی صادق آتے ہیں۔ (دیکھو 19) اس مقصد کے لئے اس میں فی الجملہ ترمیم ہوگی۔ عملی مقاصد اور افراض کے لئے وحدت وجود سے بہت ہی کم تسلی ہو سکتی ہے۔ نسبت الہیت کے۔ ہم شخصی ارجاء کو فطرت یا اسکی کسی حیثیت کے ساتھ اور اک نہیں کر سکتے اور اگر کرتے ہیں تو وہ بالکل وہمی اور خیالی اور عجیب ہوتی ہے۔

11- آخری نتیجہ ہماری بحث کا یہ نکلا ہے کہ کل ثبوت وجود باری تعالیٰ کے محدوش ہے اور اس کا نتیجہ دہریت ہے۔ لیکن ہم نے صرف یہ دکھانا چاہا ہے کہ باری تعالیٰ کے مفہوم کی ضرورت کسی عقلی برہان سے ثابت نہیں ہو سکتی اور کوئی چیز علمی تحقیقات میں ایسی نہیں جو ہم کو اس

1. قطره دریا میں جھل جائے تو دریا ہو جائے۔

2. طالب علم کو یاد رکھنا چاہئے کہ کسی شے کے عدم اثبات سے اس کا عدم لازم نہیں اگر ہر دلیل کسی چیز کے اثبات کی قطع ظہریں ہر بھی اس چیز کو عدم نہیں کہہ سکتے وجود باری تعالیٰ کی برہان ہمارا دل دو مارے ہے اور خود فطرت اس کی ہستی پر شاہد ہے قائل 12-ا۔

مفہوم تک پہنچاؤ ہے۔ اس کا یہ نتیجہ نہیں ہے کہ اور وجوہ موجود ہی نہیں ہیں جن سے ہم بذریعہ مقصدیت کے کائنات کے نظریہ کو قائم کریں۔ اور فی الواقع تمام ایسے حکماء جنہوں نے اثباتی تعریف کو خدا کی اپنے فلسفیانہ نظام کے حدود میں داخل کیا ہے ان سب نے مذہبی اور اخلاقی نتائج پر زور دیا ہے جو خدا کے مفہوم سے حاصل ہوتے ہیں۔ دہریت جس کو فوئر باخ (1872) E. Fenerbach نے بیان کیا ہے یا جس کو دو ہرنگ نے (1872) E. Duhring ثابت کیا ہے وہ ایک نظریہ حیثیت سے ناقابل بحث ہے لیکن دہریت کے نظریہ کی ناقابلیت جملہ اخلاقی اور مذہبی ضروریات کی نقض کیلئے اس امر کی کافی دلیل ہے کہ ہم کو ایک مکملہ مافوق الفطرت کے ماننے کی ضرورت ہے جو ان ضرورتوں کو پورا کرے۔ اور سب کے ماوراء اگرچہ مابعد الطبیعت نے برہان سے ثابت کر دیا ہے یا تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی خاص الٰہیات ثابت نہیں ہو سکتی لیکن پھر بھی ایک امر اہم مابعد الطبیعت کو بجا آنا چاہئے۔ مابعد الطبیعت سے یہ امکان ثابت ہونا چاہئے کہ الٰہیات کے مفروضہ کو کسی اور ذریعہ عالم کے ساتھ ربط ہے کائنات کا علم جس حد تک ہم کو حاصل ہے۔ یہ سیاق اچھا نہیں ہے کہ عقاید کے یہی کھاتے ہیں ایک صفحہ پر تو تمام اعتقادی رقوم یعنی ہمارے اعتقادات درج ہوں اور دوسرے صفحہ پر رقوم علمی یعنی ہماری معلومات اور بھی ان دونوں کی واصل پاتی درست نہ ہو اور کوئی قطعی فیصلہ نہ ہو سکے۔ اس مشکل سے کبھی ہمارا چھٹکارا نہ ہوگا جب تک ہم اپنی اخلاقی اور مذہبی حیات کے مسلمات یا ضروریات کو نظری نتائج علم کے ساتھ ربط دے کے مرتب اور مہذب نہ کریں۔ یہ بالکل ہی طبیعی امر ہے کہ گزشتہ اور موجودہ کوششیں عقاید میں موافقت پیدا کرنے کی اکثر الٰہیت کے مسئلہ کیلئے صرف کی جائیں کیونکہ الٰہیت ایک صورت علم الٰہیات کی ہے جو ہمارے علمی اغراض کے ساتھ موافقت رکھتی ہے۔

مآخذ

J.H. Fichte, Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung.

A. Drews, Die deutsche Speculation seit Kant and besonderer

Rucksicht auf das Wesen des Absoluten und die Person lichkeit

Gottes. 2 Vols. 1893 2nd Ed. 1895.

(اکثر فلاسفہ کے اقوال کا انتقاد E. Von Hartmann کے ہارلمین کے سچ نظر سے کیا گیا ہے

ان کے دلائل کا بیان اکثر صحیح نہیں ہے نہ حقیقت اور انصاف کے موافق ہے)۔

ان کتب کے ساتھ ملاحظہ ہوں وہ کتابیں بھی جو ف11 (فلسفہ مذہب) کے متعلق لکھی گئی ہیں۔

ماہرین علم نفس کے فرقے مابعد الطبیعت میں

1- زمانہ حال کی علم نفس کی کتابوں میں ہم کو ایک دوہرا تضاد مابعد الطبعی نظریات میں ملتا ہے۔ اول تو مابعدیت نفس یا ذہن کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ مسئلہ جو ہر عرصے کے اعتبار سے تو یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ ایک ایسا جوہر موجود ہے جو ہر شخص کے ذہنی اعمال کی تدبیر میں ہے۔ اور مسئلہ بالفعلیت سے کل ذہنی اعمال کے مجموعہ کا نام ذہن ہے۔ وہ ذہنی اعمال جو بالفضل اور بلا واسطہ تجربے کے تحت میں ہوں۔ ثانیا اختلاف رائے ہے لفظ نفس کی اصلی صفت کے بارے میں عقلیت کی رو سے تو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ عقلی اعمال اور اک تصور عقلی سرچشمہ اور بنیاد ہیں اور تمام اعمال کے برخلاف اس کے ارادیت کا یہ اظہار ہے کہ ارادے کے مظاہر یعنی تحریک خواہش جذبات حیات سے ہمارے باطنی تجربے کا تعین ہوتا ہے اور یہی اس کے عناصر ہیں۔

پہلا وصف جوہر نفس کا وہی ہے جو بالعموم جوہر کا وصف ہے یعنی (پائیداری) قیام و ثبات۔ تمام گونا گوں حالتیں ذہن کی مظاہر یا امراض مستقل جوہر کے ہیں۔ ثانیا وجود جوہر نفس کا بالذات ہے۔ جو دوسرے موجودات سے بے نیاز ہے جوہر نفس اور دوسرے موجودات میں ارتباط ہے لیکن جو کچھ جوہر نفس کو دوسرے موجودات سے برداشت کرنا پڑتا ہے وہ ان کو خود اپنی دے دیتا ہے۔ ثالث جوہر نفس ناقابل تسلسل ہے لہذا غیر قافی ہے۔ مابعد اس کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ موجود بیحد ہے یعنی ایسی شے ہے جس کے اجزائیں ہیں لہذا ناقابل تقسیم ہے غیر محدود و مجرد من المادہ اور اس کی خاص الخاص اور ذاتی صفت منافات رکھتی ہے۔ ہر قسم کے تعدد یا کثرت کے ساتھ۔ اور اس سب کے خلاف بالفعلیت کے نظریہ کا یہ بیان ہے کہ مجموعی ربط مثل ایک شے واحد کے جو ذہنی اعمال میں کسی لمحہ میں پایا جائے وہ اعمال جو ہمارے تجربے کے اجزاء ہوں کسی خاص لمحہ میں وہی ذہن ہے اور ہم کو حق نہیں ہے کہ جدا گانہ مظاہر مثل حیات فکر ارادہ وغیرہ کیلئے کوئی جمل

قرار دیں اور ان مظاہر کے تار و پود کے علاوہ جو شکل شے واحد کے ہو گئے ہیں کوئی جدید امر سمجھیں جو اب سے نکلا دیا ہے۔ (یعنی ذاتی ادل کا مجموع ہے ذہن نہ کہ کوئی اور شے)۔

2- دی کارٹیس اصل بانی مسئلہ جو ہریت کا ہے۔ قدیم فلسفہ میں ذہن اور اصل حیات یعنی ایک شے ہے اور اس لئے قدیم فلسفہ میں کوئی ٹھیک فرق مادی اور نفسی کے درمیان نہیں پیدا کیا گیا۔ ڈی کارٹس کے عہد تک جوہر عاقل اور جوہر محسوس امتیاز نہ تھا (دیکھو صفحہ 18-2) اس نے جوہر نفس کے تصور کو ایک جداگانہ صورت بخشی۔ لاکٹھز کے فلسفہ میں بھی اسی خیال کا قیام رہا مگر اس نے اس کو نیا لباس پہنایا۔ (دیکھو صفحہ 14-1 و 2) اس کے نزدیک نفس ایک فرد واحد ہے اور اس کو قریبی رابطہ اور افراد سے ہے جن سے بدن بنا ہوا ہے یہی دور انیسویں صدی کے علم نفس میں سب سے بڑی چیز تھی۔ یہ مفہوم کہ ذہن ایک نہ ہر شے بلکہ غیر مادی اور غیر فانی موجود بالذات ہے۔ اس زمانے کے شعور و ادراک میں ایسا سلایا ہوا تھا کہ کائنات کو اپنے اعتقاد میں پر از ہر لگانا چاہتا تھا اس امر کے دکھانے میں کہ اس مسئلہ میں باخلاق الفطرت عنصر شامل ہے کائنات نے اس کو خوب واضح کر دیا۔ زمانہ حال کے قریب ہر برٹ اور لوئز جو ہریت کے ماننے والے تھے۔ ہر برٹ ذہن کو ایک ایسی حقیقت قرار دیتا ہے جس کی مفرد صفت سے ہم واقف نہیں ہیں۔ ہمارے تجربات یعنی وہ تصورات جو آستانہ شعور پر گزرتے ہیں ایسی کوششیں ہیں جن سے یہ شے حقیقی یعنی ذہن اپنی ذات کو محفوظ رکھتا ہے اس ارتباط کے ساتھ جو اس کو اور موجودات سے ہے۔ (دیکھو صفحہ 17-3)۔ لوئز کا بیان یہ ہے: ”واقعہ شعور کی وحدت کا عینہ واقعہ جوہر کے وجود کا ہے۔“ ہر ذہن بہر طور وہ چیز ہے جس کا غلبہ اس کی ذات سے ہوتا ہے۔ یہ ایک وحدت ہے جو متعین تصورات حیات اور کوششوں میں ہے جوہر ذہن کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اسرار میں داخل ہو اور انکار باطنی تجربہ جو مالا مال ہے اس کے عقب میں لگا دیا گیا ہو۔ اس مقام پر لوئز کی رائے قریب نظریہ بالفعلیت کے پہنچ گئی ہے پس اگر فرق ہے تو فقط نام کا فرق ہے۔

3- نظریہ بالفعلیت تاریخ فلسفہ میں کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ چند ہی روز ہوئے کہ بالفعلیت صریحاً جو ہریت کے خلاف ہو گئی۔ ہم اس کی ابتدا کا پتا ہیوم کے مسئلہ سے لیتے ہیں ہیوم کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ایک شخصی نفسی وجود فرض کیا جائے بے شک تصور ایک ذاتی جوہر کا ناقابل ادراک ہے ذہن کا جوہر مجموعہ اور اکات ہے۔ خود ہمارے زمانے کے نظریہ بالفعلیت پر ہوشیاری کے ساتھ تفصیلی نظری گئی ہے۔ دھرت نے اسے یہ نام دیا ہے اور پاسن نے بھی کام کیا ہے۔ اس کا تیسری چیز یہ ہے کہ اس نے مخالف رائے کا اعتقاد کیا یہ اعتقاد بالکل جائز تھا

اس لئے کہ مسئلہ پائلٹ کا کچھ اور دعویٰ نہیں ہے بلکہ اس کو صرف اسی سے فرض ہے جو کہ ذہن یا تجربے میں اب اس وقت موجود ہو۔ یہ مابعد الطبیعت نہیں ہے اس لفظ کے صحیح معنی کے اعتبار سے حالانکہ جو ہریت نفسیات کی مابعد الطبیعت ہے اگر اس کو تسلیم کر لیں تو اس کے مقابل کا نظریہ باطل ہو جائے گا اور جو اس کو نہ تسلیم کریں تو مقابل کا نظریہ ثابت ہو جائے گا۔ مقابل اس کے تجربیت ہے۔ ذیل میں ہم ان ایذا دات کو لکھتے ہیں جو دھڑت اور پائلٹ نے مسئلہ جو ہریت پر وارد کئے ہیں۔ ہم مختصر اور عبارت لکھتے ہیں جو بعد انتقاد کے تحریر ہوئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس سختی کے ساتھ جو ہریت کے مسئلہ پر گفتگو کی گئی وہ اس کی شان سے بہت بعید تھا۔ پہلے چار فقرات پائلٹ سے تعلق رکھتے ہیں اور آخر کے تین دھڑت کے بارے میں ہیں۔

(1) ہم سے کہا گیا ہے کہ جوہر نفس قابل اور اک نہیں ہے۔ ہاں اس میں تو کوئی شبہ نہیں ہے لیکن جزو لا تجزئی (ذریعے) بھی تو درک نہیں ہے اور اعمال غیر مشعور کو پائلٹ نے بلا تامل مان لیا ہے وہ تو کبھی تجربے کے ممکن سلسلے میں نہیں آتے اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے ذرات کا اور اک نہیں ہوتا لیکن مرکبات ذرات کے حصوں ہیں اور جس سلسلے کے مرکبات موجود ہوں اس کے مفردات کا تسلیم کرنا ایک طبعی امر ہے۔ لیکن ذہن کی صورت میں اس کا عکس درست ہو سکتا ہے اس صورت میں مفردات کا مشاہدہ مکمل کھلا ہو سکتا ہے یعنی احساسات اور حسیات کا تجربہ ہوا ہے۔ جو ہری وحدت جو اس لئے مطلوب ہے کہ ان عناصر کو جن کا تعلق ہوتا ہے ربط دے۔ ممکن ہے کہ سید ان اور اک سے خارج ہو۔

4- (2) پھر ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ جوہر نفس اور طریقہ نفسی کے تجربوں کا جو باہمی تعلق ہے اس کا کوئی تصور ہم کو نہیں ہے۔ نہ نفسی اور طبیعی آثار کا علاقہ جو مذہب واحدیت میں تسلیم کیا گیا ہے ہماری سمجھ میں آتا ہے اور اس لئے پائلٹ Paulsen ذہن کی تعریف اس طرح کرتا ہے۔ "کثرت ذاتی طریقہ عمل کی مجموعہ ہو کے باطنی توضیح طریقہ سے ایک وحدت بناتی ہے۔" خلاصہ یہ ہے کہ نظریہ فعلیت کا اس تعلق کے سمجھنے میں جو درمیان مجموعہ ذہن اور ارکان کے فرد افراد ہے ہم کو کچھ دینا۔

(3) ہم سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ جوہر نفس کے صفات سلبی ہیں نہ اثباتی لیکن قیام و استقلال (صفات 3) سلبی سے نہیں ہے بلکہ ثبوتی سے ہے اور دوسری جانب وہ خاصے جو

3 یعنی یہ ہم جانتے ہیں کہ نفس کیا چیز نہیں ہے اور یہ نہیں جانتے کہ کیا چیز ہے 12 ح۔

3 مطلق میں مسلم ہے کہ سو پہ کلیہ کا محمول چاہئے کہ جو ری ہو رہی نہ ہو 12 ح۔

یاد سے منسوب ہیں یا یہی تعلقات اجسام کے جو تجربے سے ثابت ہیں اس سے مستثنیٰ ہیں وہ اکثر ملتی ہیں۔

4۔ نظریہ جو ہریت سے صاف ظاہر ہے کہ صرف افعال یا امراض کا وقوع یا کسی عمل یا جوہر کے ناقابل اور اک ہے نظریہ بالعلیہ کی جانب سے یہ جواب دیا جاتا ہے تو یہ مشکل فوراً دور ہو جاتی ہے اگر ہم کو یاد ہو کہ کوئی فعل ذاتی مثلاً جس کبھی اکیلا نہیں واقع ہوتا بلکہ ہمیشہ تمام ذاتی زندگی سے مربوط ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ متعدد افعال مجموعاً گویا کہ بنیاد ہر مفرد فعل کی ہے جو کہ اس تعداد میں موجود ہیں۔ مطلب نظریہ کا یہ ٹھہرا کہ مختلف ذاتی اعمال جو وقت واحد میں واقع ہوتے ہیں وہ کوئی امر ذاتی کبھی ہم کو دیتے ہیں بہ نسبت انہیں اعمال کے اگر وہ مفرد افراد کو واقع ہو۔ مجموع میں ایک جھگڑنے کی صفت یا فعل پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے ہر واحد عمل مجموع سے تعلق پیدا کر لیتا ہے۔ پس اب یا تو اس پرانے جوہر کو کسی قدر بدلی ہوئی صورت میں مان لیں۔ (اور اس کی طرف پائسن نے اشارہ کیا ہے الفاظ "نا قابل توضیح طریقہ سے" سے) "یادہ" ناقابل اور اک ہونا جو مذہب جو ہریت منسوب کرتا ہے مسئلہ بالعلیہ سے وہ بعد توضیح کے بھی ٹھیک اسی حد میں رہے جہاں پہلے تھے۔ دیکھنا چاہئے کہ اس باب میں یہ سوال پیدا کیا گیا ہے کہ آیا جوہر ذہن کو بذات خود کسی تائید یا بنیاد کی ضرورت تو نہ ہوگی۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ وصف مستقل بالذات اور قائم بالذات ہمیشہ جو ہریت کے تصور کے ساتھ ہی ساتھ رہا کیا ہے۔

5- (5) ہم سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ اختیار (فکانت) مظہر اور (نومن) شے بالذات کا جس کو کانت نے پہلے مکمل پیدا کیا تھا اور جس کو بعد میں ہر برت نے عملاً بلام دکاست اختیار کر لیا تھا اس میں کوئی دلالت بالہستی تجربے کے لئے نہیں پائی جاتی۔ عالم میں ہم چیزوں کا تعقل ٹھیک اسی طرح کرتے ہیں جیسی وہ ہیں لہذا اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم ایک ذاتی جوہر کو تجربہ کریں کہ وہ شے بذات خود کام کرے اور اس کو مقابل میں اپنے جردی نفسی تجربے کے لائیں۔ ہم اس کو آزادی کے ساتھ تسلیم کئے لیتے ہیں کہ اختیار مظہر اور شے نفس خود کا نفسیات کے تجربوں کے ساتھ کوئی لگاؤ نہیں رکھتا بلکہ ہم ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور یہ اعلان کرتے ہیں کہ جہاں کہیں اس کا استعمال کیا گیا ہے غلط ہے بلکہ یہ کہیں گے کہ یہ فرق ہی ابتدائی نہیں ہے۔ اور تجاہلی فرق جس کا اثر جوہر ذہن کے تصور کی ساخت میں ہو بالکل معدوم ہے۔ اگلے وقتوں میں ڈی کارٹیس اور لائبنٹز نے جوہر ذہن پر گفتگو کی تھی۔ کانت کے زمانے سے پہلے اور لوٹز نے بعض وجوہ سے اس نظریہ کی تائید کی تھی۔ ماہرین نفس کے ایک دستہ جتنے میں اس امر پر آج کل اتفاق ہے کہ کسی نہ کسی

طرح کا ٹھکانہ اس چیز کا جس کو ہم اندرونی تجربہ کہتے ہیں ضرور ہے اگر ہم یہ چاہتے ہوں کہ ایک طبعی تصور اس کے میدان کا یا موضوع بحث کا حاصل کریں۔ نفسی حقیقات جن کا شعور نہیں ہوتا ان کا تسلیم کرنا اور دینی ہونا مخصوص نفسی افعال کا مع خواص اور قوتی کے جس کی خفیف سی دلالت تامل میں پیش نظر ملتی ہے۔ وہ اسی عنوان میں آتے ہیں جس عنوان میں جو ہر ذہن کا مفروضہ ہے۔ یہ سب عینہ اس مطلوب کے پورا کرنے کے ہیں کہ ایک فیصلہ یا ٹھکانہ اندرونی شعور کی حیات کا ہونا چاہئے۔ جو ہر ذہن کی تردید اور اس کی جگہ پر ایک طبعی حیرت کو داخل کرنا۔ جو اس طرح حاصل ہوا کہ ذاتی خصوصیات مادی جو ہر سے منسوب کی گئیں۔ اس طور سے کسی زیادہ مفید یا معجزہ نظر یہ تک رسائی نہیں ہوتی۔ (دیکھو گزشتہ بحث ف 19)

6- (6) یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو ہر ذہن کی تعریف میں ایک غلط ہو گیا وہی چیز عینہ جو غیر حقیقی قرار دی گئی ہے اسی کو حقیقی بھی قرار دیا ہے۔ لیکن جس کسی نے اس نظریے کو اختیار کیا اس نے جو ہر ذہن کے تغیر کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا ہر جو ہر کے ساتھ اعماض مظاہر اطوار آثار وغیرہ ہوتے ہیں جو اس جو ہر پر محمول ہوا کرتے ہیں اور اسی طرح تغیرات جو واقعی ہماری ذاتی حیات میں ہوتے ہیں وہ اس جو ہر سے منسوب ہوتے جو تجربے کے طور سے مفروضہ ہے۔

(7) بالآخر یہ کہا گیا ہے کہ جو ہر ذہن کا فرض اس لئے بھی مفید نہیں ہے کہ وہ تجربے کے واقعات کو فراہم کرے۔ جس کے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی مابعد الطبعی مفروضہ اس مقصد کیلئے مفید نہیں ہے۔ مابعد الطبعی نظریہ صرف طبعی حقیقات کے نتائج کی تکمیل کیلئے مفید ہے۔ تجربی علم نفس کو یقیناً اس جو ہر کے بیان اور اس کے واقعات کے تصور اور قوتیہ کے غلط سے آزاد رکھنا چاہئے۔ یہ کہنا کہ ذہن کو حس ہوتا ہے فکر کرتا ہے ارادہ کرتا ہے وغیرہ سے ہم کو کوئی بصیرت ان فعلیات کی دینیائی ساخت کی نہیں حاصل ہوتی۔ لیکن وہ فلسفی جس کو مسئلہ ارتباط نفسی سے اور طبعی مظاہر سے تعلق ہے اور جو اس نتیجہ پر پہنچتا ہے (جیسا کہ ہم نے کہا ان وجوہ پر جو ہم کو بہتر معلوم ہوئے۔) (دیکھو ف 18-19) کہ انشعبیت سے وہ جواب ملتا ہے جو غالباً درست ہے ایسا فلسفی نفسی حقیقت کی ہستی اور اس کے مستقل بالذات ہونے سے نہ بچ سکے گا اور وہ نفسی کی تہ میں جو وحدت پوشیدہ ہے اس کو ایک اصول موضوعہ کے طور سے مان لے گا۔

یہ بھی قابل ملاحظہ ہے کہ ہمارے بالمطالعیت کے اعتقاد کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ ہم اسکے مقابل کے نظریے جو ہریت کو ضرور مان لیں۔ لیکن اس کا ثبوت مناسب ہے کہ جو اعتراضات اس کے خلاف کئے گئے ہیں وہ کسی طرح مجبور نہیں کرتے لہذا ضرور ہو کہ ہم جو ہریت کے امکان کو تسلیم

کر لیں اس کے بعد بھی جیسا ہونی چاہتا۔

7- تضاد عقلیت اور ارادیت کا مثل جو ہریت اور بافعلیت کے بالکل ٹھیک نہیں ہوا تھا اور نہ اس کی ایسی تصریح ہوئی تھی جیسی زمانہ حال میں ہوئی ہے۔ قدیم فلسفہ میں اس کا کوئی پتا نہیں ہے چونکہ کوئی کوشش نہیں کی گئی کہ ذہن کے خاصوں کو ٹھکانے کے ذریعہ عقل بنالیں۔ حال یہ ہے کہ پہلی تحریک دینی کارنیں نے کی تھی کہ عقل ہی ایک خاص وصف جو ہر ذہن کا ہے۔ اسلئے زمانے دی کارنیں کی پیروی کی سوائے اس امر کے کہ اس نے ذہن کو انفرادی طور سے جو ہر نہیں سمجھا بلکہ صرف ایک انداز عقل کے وصف کا خیال کیا (دیکھو صفحہ 19-3)۔ اسی کے مشابہ عقلیت کے نظریہ کو لاجپتو نے مشرعی کیا اور اس کے فرقے نے اس کام کو انجام دیا۔ کلی فاعلیت جملہ افراد کی وہ فاعلیت ہے جس کو تصور یا اختصار کہتے ہیں۔ (دیکھو صفحہ 17-3)۔ مگر اس تصور کی بے رنگ کلیت نے اس کو ممکن کر دیا کہ ہر ایک قوت خواہش بھی عطا کی جائے۔ قوت طے کے ساتھ اور اس کی شریک ہے۔ قوت حس (جذبہ یا وجدان) کو تیسری قوت توجہ یا تخیل۔ اس نے ساتھ ہی وہ سادہ نظام عقلیت کا نوٹ کیا۔ پھر کوئی ٹھیک صورت نمائی اس نظریہ کی نہیں ہوئی یہاں تک کہ ہریت نے اس کو پھر زعمہ کیا۔ اس کے نزدیک تصورات ہی حقیقی شکل شعوری حوادث کے ہیں۔ حیات خوشگوار اور ناخوشگوار کی ان قوتوں کے زور یا رد (ٹوک) سے جو ان قوتوں کو حاصل ہو نکلتے ہیں۔ شعور اور ارتسام یعنی خیال خواہش یا نفرت کا ایک تصور کے باعث پیدا ہوتا ہے۔ بمقابلہ بعض موانع یا عقابل کے جو کہ دو مخالف تصوروں میں ہو جو ان مواقع کو پست کر دے۔ حس (جذبہ یا وجدان) تصور کرنے والی قوت کے فرغ میں یہ خود مستقل نہیں ہیں اور نشا ثار کی جانب سے ہیں۔ ہریت کے تابعین نے اس نکتہ نظر پر زیادہ اصرار نہیں کیا لیکن کلیتہً اس کو ترک بھی نہیں کیا۔ یہی غلامتو آج بھی عقلیت کے نمائندے ہیں۔

8- پہلا اشارہ ارادیت کا کائنات کی تصانیف میں ملتا ہے یہ نتیجہ اس کی اخلاقی یا ابدی فاعلیت کا تھا۔ اگر اخلاقی قانون کے علی الاطلاق سمجھنے کے لئے آزادی ضروری ہے تو چاہئے کہ آزاد ارادہ ہماری حیات و جنسی کی حقیقت نفس الامری ہو (دیکھو صفحہ 9-8)۔ شاپینار نے پہلے پہل کلی نظریہ کائنات کے مضمون کو وسعت بخشی اس کے نزدیک شے بالذات ہمیشہ ارادہ ہے جہاں کہیں واقع ہو خواہ وہ موجودات فطریہ خارجہ میں ہو خواہ اندرونی حیات میں ہو اور عقل محض ایک بنانا یا آکر ارادے کے قبضہ میں ہے یہی یہ قانونی امکان (فٹنشن) یعنی عقل اپنے کو ارادے کی حکومت سے آزاد کر لیتا ہے یہ صرف انسان میں ہوتا ہے نہ کسی اور جانور میں اور پوری تکمیل کے ساتھ اس

حالت میں جبکہ بلا آمیزش خواہش کے کوئی شخص جمالی تفریح میں مصروف ہو (دیکھو صفحہ 10-6) تقریباً زمانہ حال میں دغث اور پاس نے یہ ایک قابل ملاحظہ کوشش کی ہے کہ ارادیت کو نفسیات کی بنیاد پر مائل دیں۔ اس مقام پر ہم (مصنف) دونوں فلسفیوں کی جدا جدا جہتوں کو بیان کریں گے کیے بعد دیگرے اور اس پر انتقادی حاشیہ اضافہ کریں گے۔ پہلے تین پاس کی دلیلیں ہیں اور اخیر دغث کی۔

(1) سب سے پہلے ہم سے یہ کہا گیا ہے کہ ارادے کی اہمیت کو کلی (نومی) اور جزئی (انفرادی) تکمیل میں وقتی حیات کی ملاحظہ کریں۔ ہم کسی قسم کے تصورات کو یعنی عقلی طرحہ عمل کو ادنیٰ درجے کے نظاماتِ عالیہ (یعنی ادنیٰ ترین درجہ کے حیوانات) سے منسوب نہیں کر سکتے۔ وہ مجبور محض ہیں اور ان کے افعال جبری کے تصرف میں ہیں۔ پس تحریک اندرون حیات کا بنیادی اعتبار مانا گیا۔ لیکن آدمی کے بچے کے مادہ کا ظہور پہلے ہی پہلے ہوتا ہے اور صرف رفتہ رفتہ عقلی عمل کی ارادے پر غالب ہوتی ہیں اور یہ پیچیدگی زود افزوں ترقی کرتی ہے۔ ہمارے پاس اس کا ایک جواب ہے کہ تکمیل کے تصور پر اسلوب کی حیثیت سے اگر نظر کریں تو ہم کو ماننا پڑے گا کہ ایک مجموعہ بلا تفریق موجود ہے جو وقتی افاضات کے معدن کا منبع ہے نہ کہ ایک اثر (ظہور) جس کو بطور فصل (منطقی) بلوغ اور رشد کے عہد میں اکتساب کیا ہے۔ لہذا ہم کو چاہئے کہ ادنیٰ نظامات سے ایک غیر متعین مجموعہ کو منسوب کریں جس کی خاصیت نفسی ہو جس سے درجہ بدرجہ تمام عقلی اور تجربی یا ارادی طرحہ عمل نکلے اور یہ ترقی انکشاف تکمیل میں ہوتی رہی حتیٰ کہ قابل امتیاز قسم حائثیں پیدا ہو گئیں جن کو ہم جانتے ہیں۔ وقتی حیات اس بچے کی جو ابھی پیدا ہوا ہے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ابتداء ہی سے نہ صرف خواہشیں اور حیات ہی رکھتی ہے بلکہ ایک تعداد مخصوص احساسات کی بھی اس میں موجود تھے۔

9- (2) لیکن تکمیل شدہ وقتی حیات میں ضرور ہے کہ ارادہ کا جزو یا مبداء موجود ہو جس سے اس کے افعال متعین ہوتے ہیں۔ ارادہ ہر انسان کے حیات کی انتہائی منزل ہے۔ اور ارادہ پیدا کرتا ہے اور قائم رکھتا ہے خاص امراض کے ساتھ لگا ہوا ہے جو امراض شخصی افعال سے پرے ہوتی ہیں۔ ارادہ ہی توجہ کو مختلف تحریکات کی جانب مصروف کرتا ہے جو مرضی شعور میں ہوتے ہیں اور ارادہ کرنے والا (ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرتا ہے)۔ غرض خود ہی ایک ظہور ارادے کا ہے اس امر کا فیصلہ کرتا ہے کہ کون سا تجربہ حافظہ کے خزانے میں محفوظ رہنا چاہئے اور کون سا ہلاک دینے کے قابل ہے۔ اور یہ کہ رخ اور روانی تصورات کے سلسلے کی خود ہی ارادے کے تصرف

میں ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نظری علوم بھی اور ہمارے فیصلے ہمیشہ ارادے کی حکومت کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان سب کا جواب یہ ہے کہ وہ جس کو یہاں ارادہ کہا ہے وہ کوئی بسیط تر یک نہیں ہے لاشعوری جبر ہے جو ذہنی طریقے کی تفریحات سے قفل آتا ہے۔ ارادہ سے افعال کا ظہور نا دانستہ نہیں ہوتا عقل کام کرتی ہے ارادی فعل کا تعین ہمیشہ کم و بیش پیچیدہ تحریکات سے اور تاثر سے ہوتا ہے۔ لہذا مساوی صدق کے ساتھ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقتاً ابتدائی جزو موثر ہماری ذہنی حیات میں ارادہ نہیں ہے بلکہ وہ چیز ہے جو ارادے کی فعلیت کو کسی وقت خاص میں پیدا کرتی ہے۔

(3) یہ بیان کہ ارادہیت کی تالیف روحانی مابعد الطبیعت سے ممکن ہے گو کہ عقلیت کی نہیں ہو سکتی۔ اس بیان کی تردید تاریخی نظر کرنے سے کما حقہ ہو سکتی ہے۔ لاکٹر کی مابعد الطبیعت روحانی ہے باوجود مصنف کی عقلیت کے مزید برآں ایک تیسرے امکان کو بھی شمار میں لینا چاہئے کہ عقلیت اور ارادہیت دونوں ایک ہی انداز سے یک طرفہ ہیں لہذا غلط ہیں۔ لوزر کی روحانیت کا رجحان اس رائے کی جانب ہے۔ (دیکھو صفحہ 14-5) بالآخر ملحوظ ان اعتراضات کے جو ہم نے روحانیت پر کئے ہیں۔ (ف 17) یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ اس منافات سے اگر اس کا وجود ثابت ہو جائے تو اس کی کوئی قدر و قیمت ہے اس حیثیت سے کہ وہ عقلیت کے خلاف ایک دلیل ہے۔

10- (4) تصورات کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ بطور معدود معادوں 1 کے ہیں نہ کہ مستقل فعلیتیں اور اس لئے وہ ہماری ذہنی حیات کی وحدت کو نہیں ثابت کر سکتے اور وحدت فی الواقع یہ ہماری ذہنی حیات کی خاصیت ہے۔ اس پر طرہ یہ ہے کہ تفسیرات کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور ان کے ارتطاف ایسے جزوی ہیں جس سے وہ اس قائل نہیں ہیں کہ ان سے کوئی اتحادی کام ہو سکے یعنی ذہنی حیات میں وحدت نہیں قائم کر سکتے۔ اور حیات بھی اس خاصیت میں تصورات کی شریک ہیں۔ بس ایک ارادہ ہی رہ گیا جس کی طرف ہم رجوع کریں اور اس کے وصف کا استقلال اس کو اس قائل کر دیتا ہے کہ اس سے وہ کام لیا جائے جو اس کے سپرد کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ارادہ جو از روئے وصف استقلال رکھتا ہے اس کو ماہرین نفس نے رد کر دیا ہے کہ یہ محض ایک مجر و خیال ہے جو واقعات کے مطابق نہیں ہے۔ اور وحدت ذہنی حیات کی یا ہماری شخصیت یا سیرت میں تجربہ کا مفرد واقعہ نہیں ہے بلکہ واقعات کا انکسار ہے اور اس میں بلا فصل تجربہ کا ظہور ہے صرف اس لئے کہ عوام کے شعور سے مانوس ہے۔ شخصیت کی وحدت درحقیقت ایک مفروضہ ہے اس کی بنیاد کسی مفرد اور مستقل نفسی وصف پر اس قدر نہیں ہے جیسی مثلاً (1) کامل اور پاک باہمی ارتطاف کا جو

ہمارے جداگانہ ذہنی افعال میں ہے جو لزوم تصورات کے واسطے سے متصل ہیں۔ (2) اتصال ہماری ذہنی تشکیل کا جس میں فوری اتصال اور تصویر کی نگہداشت نہیں ہے کہ جو حالتیں ذہن کی منافات رکھتی ہیں وہ فوراً بدل جائیں وغیرہ اور (3) حسی عقب ہماری ذہنی زندگی کا استقلال رکھتا ہے یعنی وہ جسمانی صورت جس کا چاند ہم کو پہتا یا گیا ہے۔

نتیجہ ہماری 3 اتصادی ارادیت کا کسی طرح عقلیت کی صحت کا ثبوت نہیں ہے بلکہ صرف یہ علم کہ کوئی عمل ہماری ذہنی حیات کا مطلقاً ابتدائی نہیں ہے قطعی معنی کے لحاظ سے۔ عقلیت اور ارادیت دونوں ایک ہی طور سے غلط ہیں۔

مآخذ

O. Flugel, Die Seelenfrage 2nd Ed. 1890

مصنف کے نکتہ نظر سے متعلق ادبیات کے (ف 14)

J.H. Witte Das Wesen der seelkund und die Nature der geis tigen Vorgange in Lichte der Philosophie seit

Kant und ihre grund legenden Theorien historische kritische 1888.

یہ مصنف جو ہریت کے نظریہ کے قبیح تو ہے لیکن اس کی حمایت کا حق نہیں کر سکتا نیز ملاحظہ

ہوں وہ کتابیں جو (ف 8) میں لکھی گئی ہیں اور خصوصیت کے ساتھ W. Volkmann Psychologie کی انبیات۔

3۔ ہم نے یہاں ارادیت کی باہر الطبعی صورت پر بحث کی ہے۔ اسلوبی ارادیت کو وراثت نے بیان کیا انہیں آخری کتابوں میں (لا بلک دوم 2 اور حدود علم نفس) کوئی ایسی شے ہے جو دراصل اختلاف رکھتی ہے اس کا صرف یہ بیان ہے کہ ارادے کے اعمال کو یا کہ افراد کمال ہیں ذہنی زندگی میں اور دوسرے افعال کی توضیح انہیں افعال کے حوالے سے دونا چاہئے 2 ام۔

علمیات کے فرقے

معقولیت و تجربیت و انتقادیت

1- اب ہمارے سامنے مبداہ علم کا مسئلہ ہے۔ معقولیت (جس کو اولیت یا اولیات کی بحث بھی کہتے ہیں) اس کا یہ بیان ہے کہ عقل پیداؤٹی ذاتی قوت ہے یہ منبع تمام سچے علم کا۔ اور اصلی سرچشمہ اور علم کے اوصاف سے دو سب سے عمدہ اور ضروری وصفوں کا سرچشمہ ہے۔ یعنی ضرورت اور صدق کلی۔ تجربیت کا طریقہ کل علم و تجربے سے ہی حاصل کیا جاتا ہے۔ ذہن یا عقل کا نام اس فرقے نے سادہ لوح رکھا ہے۔ اگر خارجی تجربات عقل حواس کے واسطے سے ہوں جن سے کل امور ابتدائی ملے ہوں اور جملہ امور کا تعین ہو تو اس طریقہ کو مذہب حواسیت کہتے ہیں۔ بالآخر انتقادیت سے یہ کوشش کی جاتی کہ مختلف فرقوں کے متقابل دعوؤں میں اتفاق پیدا کیا جائے۔ اس کی توضیح علم کی یہ ہے کہ یہ محصل ہے اس صوری جزو کا جس کو استخراج کرئیں عقل کی مابیت سے۔ عقل علم کا سرچشمہ ہے اور اس کے ساتھ ہی مادی جز بھی ملتی ہے۔ یہ حسی ادراک کے احساسات سے بنا ہوا ہے اگر ان دونوں جزوں سے کوئی ناقص ہو تو ہم کو حقیقی علم نہیں حاصل ہو سکتا۔ یہ کیلئے غیر ممکن ہے کہ واقعات جو علمی شان رکھتے ہیں صرف معقولات سے ان کا استخراج ہو سکے۔ وہ طریقہ جس میں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ صرف عقل سے علوم کا استخراج ہوتا ہے معقولیت نام رکھا ہے۔ معقولیت اور تجربیت کا تعلق اس قسم کا ہے کہ تجربیت کیلئے معقولیت سے بے نیاز ہے لیکن معقولیت کا کام بغیر تجربیت کے نہیں چل سکتا۔ معقولیت کا صرف بے انکار ہے کہ کیلئے صحیح علوم اور ضروری تجربے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کا اقرار ہے کہ تفصیل علمی مسائل کے تجربے سے ہوتی ہے۔ تجربیت بخلاف اس کے گویا سنتے ہی نہیں کہ عقل میں ایسی اخلاقی صفت ہے جو علم کو پیدا کرتی ہے یعنی تصورات یا ذہنیات کی اولیات سے کم ہوتی ہے اس طرح جو علم عموماً حاصل ہو اس پر صدق اور کافی ہونے کی مہر لگا دی جائے۔

2- یہ اختلافات جو علمیات سے پیدا کئے گئے ہیں یہ اگلے زمانے کے فلسفہ میں کچھ ایسے کارآمد نہ تھے۔ سترام کے وکٹر کے علمیات کا جو ہم کو حاصل ہے وہ بہت خفیف ہے لیکن ایلیمیلی فرنے کے لوگ تو بظاہر مجدد یا انتہا پسند تھے اور اصحاب الجزد و اعتدال کے ساتھ معقولی تھے۔ افلاطون بھی بلا شک معقولیت کی طرف میلان رکھتا تھا۔ اگرچہ اس کی تصانیف میں یہ خصوصیات صاف صاف نہیں پائی جاتیں۔ ارسطاطالیس کا نظام گویا قدیم اور جدید فلسفہ کی ایک مصالحت تھی۔ اس سے انتقاد کے اشارے ملتے ہیں مگر مادہ اور صورت کا ارسطاطالیس کے نزدیک اور مفہوم تھا اور کانت کے نزدیک اور تھا کانت انتقادی علم اعظم (علمیات) کا بانی ہے۔ زمانہ متاخر کے فلسفہ میں فرقوں کی صاف صاف تقسیم ہو گئی۔ براعظم یورپ کا فلسفہ کلیہ معقولی ہے اور انگلستان کا تجربی۔ فرانس لیکن سے انگریزی تجربیت کی ابتدا ہوئی یہ سچ ہے کہ اس میں بعض نمایاں آثار معقولیت کے پائے جاتے ہیں۔ ہانس کے فلسفہ کو خاص تجربی کہنا خلاف انصاف ہے۔ یہ لوگ تھا جس نے قطعی طور سے اس نظریہ کو وہ صورت بخشی جو اس کے لئے مخصوص ہے۔ اس نے جو حلقہ 1 پیدا آئی تصورات یا اصول پر کیا خواہ وہ اصول نظری علم کی ساحت کے ہوں خواہ عملی اخلاقی احکام کی ملکیت میں ہوں۔ لوگ کا یہ طریق گویا مکمل کھلا اس امر کا اقرار تھا کہ خالص عقل کی اس صلاحیت سے انکار ہے کہ وہ اولیات کا سائنسی علم پیدا کر سکتی ہے۔ ہیوم اور جان اسٹورٹ مل نے گویا بالکل لوگ کی ہردی کی۔ بڑے بڑے نام عقلیت کے طرفداروں میں ڈی کارٹیس اسپنوزہ لاکھوٹ ولف ہیں۔ یہ سب فلاسفس امر پر اتفاق رکھتے ہیں کہ بہترین حصہ ہمارے علم کا وہ ہے جو خود ذہن سے نکلا ہے۔ مثلاً لاکھوٹ کہتا ہے عقل سے جن امور کی سچائی معلوم ہوتی ہے وہ ازلی صدق ہیں وہ کلیہ سچ اور ضروری ہیں ان قوانین کی اصل قانون عینیت ہے (ہو ہویت) ہے۔ واقعات کی سچائی اتفاق ہے اور اس کا محضر اس اصل پر ہے جس کو علت ہے تاہم یا غرض اصلی کہتے ہیں۔

3- کانت نے علم کے مادے اور صورت میں فرق کیا ہے جیسا کہ ہیبرٹ نے رائے

1- لوگ کے حلقے سے یہ مراد ہے کہ اس نے پیدا آئی تصورات اور تصدیقات سے قطعی انکار کیا اس کے نزدیک انسان نے جو کچھ حاصل کیا تجربے سے حاصل کیا 12ء۔

2- سلب النفس عن ذاته محال کسی شے کا اس کی ذات سے جدا ہونا محال ہے لطف 12ء۔

3- کافی سبب سے مراد ہے ایسی علت پر جو مطلق کے وجود کے لئے کافی ہو مثلاً ایک سیر ہو جو سے ایک سیر ہو جزاء میں مل سکا ہے 12ء۔

(قانون جدید 1764) میں کیا تھا۔ لہذا کائنات اس قابل ہوا کہ اس نے عقلیت اور تجربیت میں مصالحت پیدا کی اور قدیم تضاد سے عقل اور حس کے تہاؤز کیا۔ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ حقیقی علم کا باعث ہو سکتے ہیں کیونکہ حقیقت ان پر عقل کی بہت سے اصول اولیہ کا تعریف ہے۔ وہ صورتیں کیا ہیں صورت مکانیہ اور صورت مادیہ جو کہ ریاضی کی بصیرت کلی صحت اور ضرورت کی ضمانت ہے۔ آج کے زمانے میں تین کتب فکر علیات کے ذریعے صاف صاف ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور خان کی ایسی متحد صورت بندھی ہوئی ہے جیسے فلسفہ کی اگلی تاریخ میں ہوا تھا۔ عقلیت کے باب میں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ اب کوئی علیحدہ نظریہ نہیں ہے۔ اعتقاد اور تجربیت اب تک ایک دوسرے کے مقابل ہیں لیکن اعتقاد نے اپنے اصلی مسلمات سے ایک کو ترک کر دیا جو بہت ضروری تھا یعنی اولیات کا پیدا ہونے کے مفہوم سے انکار کیا کہ وہ ذہن کے مزاج یا ساخت میں داخل ہیں۔ متاخرین نے اولی کی تعریف بدل دی اب اس کا یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ وہ علم جو تجربہ نفسی سے بے نیاز ہو۔ خاص اسماء انتقادی فرقے کے تابعین کائنات اخص معنی کے اعتبار سے علیحدہ ہیں۔ (دیکھو ف 4 و 5) ڈیوڈ ہینڈلینڈ اے رینبل A. Riehl W. Windelband (دیکھو ف 10-5) اور اولیہ من Liebmann (دیکھو ف 8-14) ہیں۔

4۔ علیات کے نظریوں کے امتحان کے لئے ہم (1) ان جتنوں کو جانچیں گے جن پر وہ نظریات مبنی ہیں اور (2) پھر یہ عام سوال کریں گے اور اس کا جواب دیں گے کیا یادہ مفروضات مبداء علم کے متعلق ہیں۔ ان کو علیات کے نظریے کہا درست ہے یا نہیں ہے۔ معقولیت کا اظہار ہے کہ ضرورت اور عمومی صحت بعض تقضایا کی کافی شہادت ان کی اولیت کی ہے (یعنی وہ اولیات جن کی سچائی عقل پر شہادت دیتی ہے) معقولیت کے اعتبار سے ریاضیات اور طبیعیات ریاضی مع اپنے استخراجی طریقہ اور نہرست حدود کے اور اصول موضوعہ اور علوم متعارفہ کو یا نمونے ہیں سچی صناعتوں کے یعنی ہر ایک صناعت کا بیان اور ثبوت اسی طرح ہونا چاہئے جیسے مثلاً علم ہندسہ ہے۔ اس کا جواب ہم اس طرح دیں گے۔ (1) یہ کہ اولی اس معنی سے کہ وہ پیدا ہوتی ہے اور انسان کے مزاج میں دخیل ہے تصورات علم وغیرہ بالفاظ دیگر موضوعیت اولی کا ثبوت نہیں ہے کہ وہ ضرور کلیتہً صحیح ہیں۔ ریاضیات اور طبیعی صناعت اس کی کوشش کرتے ہیں کہ حتی الامکان ایسے نتائج کو فروگزاشت کر دیں جن میں باطنی اضافہ ہو اور ان کی کلیت اور عمومی کا دعویٰ اس مسئلہ پر مبنی ہو کہ ان کا مواد بالکل بے معروضی ہے۔ اس کے علاوہ موضوعی حالتیں یا طریقہ عمل ایسے بھی ہیں جو کلی

1۔ یعنی اولیات کا امر باطنی اور پیدا ہوتی ہو 126ء۔

2۔ معروضی یعنی امور خارجی سے لیا گیا ہے 12ء۔

ہیں لیکن ان میں اتنی قوت ہرگز نہیں ہے کہ ان پر ضرورت اور عمومی صحت کی سرنگائی جائے (باعتبار ان کے عام معنی کے) ایسے علم پر جو ان سے مشروط ہیں۔ مثلاً یہ نظر کا ایک دھوکا ہے کہ اگر اور امور مساوی ہوتو عمومی خط زیادہ طولانی پر نسبت اتنی خطوں کے دکائی دے گا حالانکہ نفس الامر میں دونوں مساوی ہوں۔ مگر کوئی شخص اس واقعہ پر اپنے استدلال کو مبنی نہیں کر سکتا اور اس سے کلی اور ضروری نتیجہ نہیں نکال سکتا۔ پس ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ موضوعی اس اعتبار سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا اس قسم کے علم سے (انتقاد پر بھی وہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے اگر لفظ اولیٰ اسی معنی میں استعمال کیا جائے)۔ پھر (2) اگر اصل عینیت ہی ایک ایسی اصل ہے جو پیدائشی عقلی تصدیقات پر جاری ہو سکتی ہے تو عقلیات کی ترقی کے یہ معنی ہوں گے کہ یکساں قضایا کی تکمیل ہوتی رہے گی۔ صوری استدلال کی ممارست میں۔ نتیجہ ظاہر واقعات کے خلاف ہے اور ہماری خواہش یا نیت کے بھی خلاف ہے اگر کوئی شخص الفاظ کو ہماری اس تحریک پر جاری کر سکتا ہے جس کا منشا جانا ہے۔

3۔ بالآخر یہ بھی قائل لحاظ ہے کہ اولیٰ اور ثانوی *Priori and Posteriori* کا فرق دریافت کرنا سخت مشکل ہو گا اور معقولوں کی یہ کوشش کہ مادہ فطرت حدود کو بھی اولیات کے افاضل میں داخل کر لیں بالکل ناکام ہوئی۔

5۔ تجربیت کی بنا اس واقعہ پر ہے کہ جس قدر تجربے زیادہ ہوتے جاتے ہیں علم کے تمام شعبوں میں ترقی ہوتی جاتی ہے اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اس سے ضروری خاصہ بعض قضایا کا واضح ہو جاتا ہے، بقایا دوسرے قضایا کے نفسی طریقے کی ماہیت سے جو ان کی ساخت میں شامل ہیں مثلاً بیوم ایک توضیح اس قسم کی علت و معلول کے قانون کے لئے بیان کرتا ہے۔ جب ایک حادثہ عالم شعور میں ہمیشہ دوسرے کے بعد واقع ہوا کرتا ہے تو ان دونوں میں استوار اور دائمی لزوم ہو جاتا ہے نتیجہ اس کا وہ ہوتا ہے جس کو ہم موضوعی 1۔ جبر کہہ سکتے ہیں تاکہ تصور جو ایک طریقہ عمل میں پیدا ہوا تھا وہی پیدا ہو جب دوسرے طریقے عمل کا تصور پیدا ہو ایسی صورت میں کہ دوسرا عالم شعور میں ظہور کرے۔ یہ موضوعی یا ذاتی جبر ضرورت کی شرط ہے جس میں خصوصیت ایسے اتصال کی پیدا ہوتی ہے جو کہ علت اور معلول میں ہے ایسے نظریہ کو وسعت دے کر دوسرے قوانین اور تصورات پر بھی جاری کیا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ توجہ جواد پر بیان ہوئی ہے وہ غیر موجب ہے اور علت و معلول کے مسئلہ کے لئے کافی نہیں ہے۔

1۔ موضوعی جبر یا دباؤ کے یہ معنی ہیں کہ نفس کی جانب سے مجبور کیا جاتا ہے تاکہ قانون طراز ذہنی کا مقدار یا معاش تصورات کے باب میں پورا ہو سکے۔ علم نفس میں طراز تصورات کی بحث 12 ج۔

(1) اس کی حاجت نہیں ہے کہ تعداد ایسے تجربوں کی فراہم کی جائے تاکہ ہم قانون علت و معلول کو آثار مشہودہ پر جاری کریں۔ علق محقق ایک ہی واقعہ کی چند صورتوں پر جن میں کچھ مناسب تغیرات ہوئے ہوں علت و معلول کے اتصال پر برہان قائم کر سکتا ہے اور تکرار سے علت و معلوم کے اتصال میں کوئی استواری نہیں پیدا ہوتی اور نہ یہ برہان کی قطعیت کے لئے مفید ہے۔ یہ خوب واضح ہو گیا کہ اگر کوئی علامہ محض تجربے کی تکرار پر موقوف ہو وہ کوئی اصلی ابتدائی جز علت و معلول کے تعلق میں نہیں ہے۔

(2) یہی امر دوسری طرح سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ علت و معلول کے ارتباط میں جو ضرورت (قطعیت) ہے۔ اس میں کوئی علامت تصورات کے محاکات ہے جس میں موضوعی و باہر کی نہیں ہے۔ اس کی ضرورت نفسی نہیں ہے بلکہ منطقی (عقلی) ہے جو موقوف ہے تصورات کے اتصال پر۔

(3) تجربیت انسانی علوم کے عمومی (کلی) واقعات کی توجیہ میں اپنی بدعتی سے کامیاب نہیں ہوئی مسئلہ علت و معلول کے علاوہ اور مسائل میں بھی۔ جب صاحب تجربہ بڑی احتیاط سے کسی یقین کے بارے میں گفتگو کرتا ہے۔ یعنی علوم و معارف اور قطعی امور کے بارے میں کہ وہ واقعات عموماً اور یکپارہ صادق ہیں۔ صاحب تجربہ یہ بھول جاتا ہے کہ قضیہ محض اس لئے عموماً صادق نہیں ہے کہ سب اس کو عام طور پر مانتے ہیں بلکہ اس کی صحت بالکل یہ مستثنیٰ ہے کسی خاص شخص کے ماننے سے۔

6۔ اعتقاد کو بھی کوئی حریہ کامیابی نہیں ہوتی یہ نسبت معقولیت اور تجربیت کے جبکہ مبدا علم اور اجزا علم پر تقریر کی جاتی ہے۔ امر واضح یہ ہے کہ سرچشمہ (مبدأ حیات) علم کا معقولی امر نہیں ہے بلکہ نفسیات سے تعلق رکھتا ہے اور اس پر نفسیات کے اسلوب سے بحث کرنا چاہئے۔ یہ امر اہر نفسیات کے مقاصد سے ہے کہ کسی کلی قضیہ کی تکمیل کو دریافت کرے کہ اس کا کون سا جز حسی اور اک سے حاصل ہوا ہے اور کون سا جز فکر (عقل) سے یا تخیل سے وغیرہ۔ مگر علمیات (علم اعلم یا بحث علم) دن خافت بحث علم کو سر نفسی ارتقاء سے کسی جز علم کے کوئی تعلق نہیں ہے ہم نے علمیات کی یہ تعریف کی ہے (دیکھو 5-7) کہ وہ علم ہے انسانی علم کے عام مواد کا۔ اس کا کام بجاہت یہ نہیں ہے کہ علم کے تاریخی یا نفسی ارتقاء سے بحث کی جائے۔ اس کو جو کچھ کرتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ باقاعدہ طور سے اہم مواد علم کی تحلیل کرے۔ لہذا حقیقتاً معقولیت تجربیت اور تنقید اگر چہ دایما ان کو بحث علمی کی فکر و میں شہریت کا حق حاصل ہے مگر وہ نہایت سے ہیں علم نفس کے

فی نکات سے مراد بارہویہ 126ء۔

فی علوم حدائق جیسے کل 126ء ہے جڑ سے باطلہ مقدم ہے معلول پر وغیرہ وغیرہ 126ء۔

نظریات اور منطیغ اظہار کے اور ان کو علمیات کے فرقوں کی معاشرت سے دور بلکہ خارج البہد کرنا لازم ہے۔ دوسری جانب کئی صحت اور ضرورت یہ صفتیں ایسے علم کی ہیں جو بحیثیت صورت مشروط اور مادہ قابل تفتیں ہیں اور اس لئے یہ جزو منطق کی حکومت میں داخل ہیں۔ منطق سے یہ ثابت کرنا چاہئے کہ کن منطقی اعمال سے ہم کو کئی اور ضروری قضایا تک رسائی ہوتی ہے۔ بالآخر علمیات سے اس کا ثبوت ملنا چاہئے کہ وہ کون سے صور علیہ ہیں جن میں یہ امتیازی علامت پائی جاتی ہے اور وہ بالکل بے نیاز ہیں جمہور کے تسلیم کرنے سے یا یہ کہ ان کی جانب شخصی انداز کیا ہے یعنی کون ان کو تسلیم کرتا ہے یا نہیں کرتا۔ یعنی وہ کلیت صحیح ہیں اور وہ شخصی مشاہدہ اور تجربے سے بے نیاز ہیں یعنی ضروری ہیں ان کی ضرورت (یعنی قطعیت)۔ محمول کلیت کا تعلق رکھتا ہے جاننے والے موضوع کی اس نسبت سے جو اس کو علم سے ہے اور محمول ضرورت کا تعلق رکھتا ہے معروض (اشیاء خارجیہ) سے جو اس کو علم سے ہے یا مواد علیہ سے۔ ہم فوراً یہ دیکھ سکتے ہیں جب ہم مقابلہ کرتے ہیں ان بیانات کا تعریف سے علم نفس کے جس کو ہم نے اس کتاب کے (ف-8-5) میں بیان کیا ہے۔ منطقی اور علم اعلم کی تحقیقات دونوں نفسیات کی مملکت سے خارج ہیں اور مسئلہ مبداءیت علم کے حل کرنے میں فرقتے جن کے اول کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں یعنی محتویت تجربیت اور (تاریخی) انتقاد سے یہ مسئلہ حل نہ ہوا اور عمدہ نتیجہ نہ نکل سکا۔

کتاب

C. Goring system der Krihschen Philosophie

جی کوئرنگ سسٹم در کریٹشن فلاسفی 2 جلدیں 1874-75 تا کمال اس کا مصنف مذہب اثباتیت رکھتا ہے۔

حاشیہ مصنف۔ محتویت اہم معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اس معنی سے کہ جس امر کو عقل نے تسلیم کر لیا ہے جس پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ مثلاً تحقید کلیسا کے تعلیم کی جس کو محتویت یا برہانیت نے خاص معیار صحیح کا بنایا ہے یا اعتبار الفلک کے اس معنی کے۔ مافوق الفطرت یا غیر محتویت یہ نام مقابل کے معنی نظر کو دیا گیا ہے جس کا یہ غلط ہے مافوق الفطرت حقیقتیں (حاصل نہیں ہو سکتیں انسانی علم فطری روشنی سے بلکہ اس کا علم ایک جدا گانہ قوت سے ہوتا ہے جس کو ایمان کہتے ہیں یا وجدان ازلی یا بصیرت کہتے ہیں) یا وہ مبداء علم جو ان کے مثل مافوق الفطرت ہے یعنی (وحی و الہام)۔

تحکمیت^۱ شکیت^۲ اثباتیت^۳ انتقادیت^۴

کانٹ کے زمانے سے لفظ (ڈاکٹریک) تنگی ایسے فلسفیانہ بیان کو کہتے ہیں جس کی معقولی تحقیق نہیں ہوئی ہے یعنی قطعیت کی حد یا معیار صحت تک۔ یعنی تحقیق ان مسلمات کی جن پر وہ بیان (بلکہ احکام) مبنی ہیں۔ اس مفہوم عام سے خاص مناعتوں کی تحقیقات تنگی ہے۔ جو کچھ ان کے لئے مطلوب ہے وہ مخصوص اصطلاحی افتاد ہے۔ تنقید مثلاً کسی تاریخی واقعے کی عظمت کا درجہ یا کسی تجربی مشاہدات کے سلسلہ میں غلطیوں کی حدود۔ معقولی جانچ ممکن ہے کہ بالکل چشم پوشی کی جائے۔ لہذا اس لئے کہ ایسی جانچ کی جاسکتی مجموع علوم مناعتی کی جو کسی شعبہ فطرت سے مخصوص ہیں ایک بار اور ہمیشہ کے لئے دوسری مناعتوں کے مقدمات کی عام بحث میں۔ اور اس لئے بھی کہ وہ تحقیق جو عام تجربات ممکنہ کے حدود کے اندر ہے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ معقول کے لئے مشکلات پیدا کرے پس ہم حکم (کی اصطلاح) کو سوائے مسائل فلسفہ کے اور کسی محل پر بولتے ہی نہیں۔ یہ اصطلاح خصوصیت کے ساتھ ان فرقوں پر دلالت کرتی ہے جو تجربی علم اور باوقی افطرت امور کی تعریضات میں کسی فصل کو ضروری نہیں سمجھتے۔ تحکمیت اس محدود معنی کے اعتبار سے ایسے نظریات ہیں جو انسانی علم کی حدود سے تجاوز کرتے ہیں۔ یہ سب سے زیادہ خوبے سود اور غلط مفہوم ہماری علمی قوت کی بلند پروازی کا ہے۔ یہ ہماری استعداد سے خارج ہے۔ یہ تحکمیت اکثر معقولیت کے فرقے سے رہنما رکھتی ہے کیونکہ جب تمام علوم محض عقل سے نکلنے ہیں تو اس کی کوئی خارجی یا حقیقی حدیں نہیں ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اکثر تنگی میں ستر ہویں اور اٹھارہویں صدی کے معقولیوں میں پائے جاتے ہیں۔ ان سب میں پد تراپیٹوزہ ہیں۔ اسپنوزہ

۱۔ تحکمیت حاکم کی جانب سے مثلاً شرع اور تعبدیت علوم کی جانب سے۔ تعبدی احکام شرعی احکام کے ہم معنی ہیں یہاں صرف ہے ایسے تعالیا سے جو ثابت نہوں بلکہ ان کو تسلیم کرنا ہے ۱۲۔

۲۔ عقل اس کو کہتے ہیں جو تحقیق کے قریب ہو اس قریب کے تنقید کا طریقہ علم زبانی کے ایک فن میں جو جہود متبادل کی ایک شاخ ہے بیان کیا گیا ہے مثلاً مجلس اے لے میں جس قدر تعداد جہلیوں کی زائد ہوگی اسی قدر کامیابی کی توقع کمتر ہوگی مثلاً ایک ہزار جہلیاں ہوں تو ہر جہلی کا سلسلہ 1000 یا 1200 م۔

اپنے استخراجی طرز عمل کی کوئی معقول جہت عام معقولات سے پیش نہیں کرتے۔ مناظرہ کے میدان میں متعدد تصریحات اور اصول موضوعہ جو بالکل مشکوک ہیں ساتھ لے کے آکھڑے ہوتے ہیں جو انہوں نے تیار کر کے رکھ چھوڑے تھے۔ وہی کارٹس اور لائبنیٹس بھی تنگی تھے صرف اس لئے کہ وہ معقولی تھے۔

2- تکلیف اپنے خاص مفہوم کے لحاظ سے کچھ فلاسفہ متاخرین ہی پر موقوف نہیں ہے۔ اقلاطون اور ارسطاطالیس کو بھی مثل سترہویں صدی کے معقولوں کے علم اور یقین کے مدارج کے فرق سے خاص تعلق خاطر تھا۔ مگر قدما کی تکلیف کی یہ وجہ تھی کہ اس زمانے میں منطقی علم ناقص تھا۔ تجربی واقعات کے بیان کی عمومی صحت کو یا پہلی کی سوچہ بوجہ تھی اس کی بنا بھی مافوق الفطری امور کی بنا کی طرح استوار تھی (فطری ہو یا فوق الفطری کی تحقیق یقین و قیاس پر موقوف تھی)۔ یہ مسئلہ کہ انسانی علم کی حدیں کیا ہیں پیدا ہی نہیں ہوا تھا جب علوم ریاضی اور منطقی تحقیقات سے انسان متاثر ہو اور منطقی تحقیقات میں اور مابعد الطبیعت کی متناقض اور متضاد تقریروں میں جو فرق ہے وہ پیش نظر ہوا۔

تجربیت میں کسی قدر رنگ آمیزی تکلیف کی پائی جاتی تھی جب تجربے کی یہ تعریف کی گئی کہ وہ ایک سرچشمہ علم کا ہے تو یہ بھی بلا کسی جہت اور دلیل کے معلوم ہو گیا کہ انسانی علم تجربے کی حدود سے باہر نہیں جاسکتا۔ بے شک بعض اوقات باطن (ذہن کے اندر) اور فوق الفطرت میں خلط کرویا جاتا ہے اور ان کے سمجھ (کرے) ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دیے جاتے ہیں جس طرح خود مذہب معقولیت میں خلط و خبلا ہے خود لوگ کی تصانیف میں تجربی صحت اور صدق کی میزان کا کوئی صاف مفہوم نہیں موجود ہے جس کا ثبوت سہل ہے۔ یہ وہ پہلا شخص ہے جس نے صاف صاف کہہ دیا کہ مناعت کے بیان میں مابعد الطبیعی رائیں ایک ہی ہمواری پر نہیں رکھی جاسکتیں اور تجربہ کا ٹھکانا ثابت ہے۔

کانٹ کی جامع تنقید سے تنگی آرا کی حقیقی تکلیف فلسفہ سے عملاً غائب ہو گئی یہ متاخرین فلاسفہ اگر مابعد الطبیعت کی تدوین کا تہیہ کرے تو وہ غالباً یہ دعویٰ کرے گا کہ اس کو تنگی طرز عمل کا حق ہے لیکن کسی حالت میں وہ اس واقعہ کو نہیں مٹا سکتا کہ تعریف فوق الفطرت کی ایسی یقینی نہیں ہے جیسے خاص مناعتوں کی تحقیقات کے نتائج ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تکلیف ایک مصنوعی یا فطری معقولات کی حیثیت سے اب محض ایک تاریخی دلچسپی کا واقعہ ہے۔

3۔ اگر تکلیف و علم کی کوئی حد نہیں قائم کرتی تو حکمت جہل کی کوئی حد نہیں قائم کرتی۔ مطلق حکمت کا یہ اقرار ہے کہ کوئی بات ماننے کے لائق نہیں ہے۔ شکی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ میں یہ جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا جو حرام نے کہا تھا۔ کسی علم کا دعویٰ اس کے نزدیک ناجائز مسئلہ ہے متعدد جہتیں اس مذہب کی تائید میں بیان ہوئی ہیں ہم ان میں سے صرف دو کو بیان کریں گے جو دو مختلف شکی فرقوں کے خواص سے ہیں۔ ایک فرقہ ان میں سے اضافیت کا ہے دوسرا فرقہ موضوعیت کا۔ اضافت کا اظہار ہے۔ (1) کہ ہمارا تمام علم اضافی ہے یعنی موقوف ہے جزئی واقعات پر جو ہمارے اس علم کے اکتساب کی حالت میں اتفاقاً موجود تھے۔ لہذا اگر یہ معلوم کسی طرح صحیح ہے تو وہ موقوف ہے خاص اس مکان اور خاص زمان اور ان شرائط وغیرہ کے تحت میں۔ وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں (2) کہ ہر فعل و افعالنہ 'جاننا ضروری ہے کہ اضافی ہو کیونکہ یہ جاننا عالم (جاننے والے) اور معلوم (جانی ہوئی شے) کی فرغ ہے اور ایک نسبت ہے درمیان شخص عالم اور شے معلوم کے۔ پس ہم کسی حقیقت یا شے کو کچھ ہی نہیں سکتے کہ وہ درحقیقت کیا ہے یعنی ایسی حقیقت مستقلہ کا وجود جو ہم پر موقوف نہ ہو۔ اور ہم سے کسی قسم کی اضافت نہ رکھتی۔ فرقہ موضوعیت کے مشککین (1) وہ اور زیادہ زور دیتے ہیں موضوع یعنی جاننے والے کی ذات پر کہ اس کی ذات کو اس علم کے حصول میں بڑا دخل ہے اور سب کو یا اسی کا کیا دھرا ہے۔ معلوم میں سوائے موضوعی دلالت کے اور کچھ نہیں ہے یہ علم اسی شخص کی ذات کے لئے صحیح ہے جس نے اس کو معلوم کیا ہے۔ (2) خاص فعل اور اک (جزئی اور اک) میں جو مشکلات ہیں اس فرقے کے حامیوں نے ان کو اور بھی بڑھا دیا ہے لہذا وہ کہتے ہیں کہ اصل منظر اشیاء کا ہم کو حاصل ہی نہیں ہو سکتا۔

(3) پھر وہ ہم سے کہتے ہیں کہ اپنے ثبوت اور استدلال پر نظر کرو اور دیکھو وہ کیسی خمدوش اور عقیم ہے ہیں اور ایسا ہونا ہی چاہئے۔ ہر جہت کے لئے کچھ مسلمات لگے ہوئے ہیں اور اس جہت نے کسی اور جہت کی صحت کو تسلیم کر لیا ہے اور پھر اس دوسری جہت نے اور جہتوں کی صحت کو مان لیا ہے ذہل شدہ جوڑا (یعنی یہ سلسلہ یوں ہی چلا گیا ہے)۔ ہر طور پرچلی طرف جس قدر دور تک ہم استدلال کے سلسلے پر جائیں ہم کو پھر بھی چلتا پڑے گا۔ پس یا تو ہم ہمیشہ اسی طرح چلا کریں یا کسی

1۔ حکمت اور حکمت میں نسبت امر و فقر یا دیگر تکلیف کا یہ دعویٰ ہے کہ کوئی حقیقت انسان سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ حکمت یہ کہتی ہے کہ انسان کو کچھ معلوم ہی نہیں ہو سکتا اس کی جملہ معلومات منطوق ہیں کوئی استدلال صحیح نہیں ہے جو یہاں سے خمدوش ہے 12ء۔

2۔ ایسا استدلال جو بیچ نہ بھرت میں عقیم یا نحو کہتے ہیں یعنی وہ صورت جس کے پچھو 12ء۔

جگہ خود بخود بلا وجہ ظہر جائیں اور ایک قضیہ کو تسلیم کر لیں جس کی مشکوکیت تمام استخراج کو مشکوک کر دیتی۔ (4) ہاتھ خردہ کہتے ہیں کہ ہر بیان کا عکس۔ اس کی ضد یا ٹھٹھ میں ممکن ہے۔ یہ ایک طبعی نتیجہ حکمت کا ہے کیونکہ جدید حجت۔ اس کی تائید میں نہیں ہے۔

4۔ حکمت نہایت چمک دکھ کے ساتھ قدیم فلسفہ میں جاری رہی اس کی کامیابی کا یہ سبب تھا کہ یونانیوں کو مناظرے سے خاص دلچسپی تھی اور کچھ اس لئے بھی کہ ابھی تک کوئی مناعت اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے موجود نہ تھی تا کہ اس سے لغائی کی لغویت ثابت ہو عموماً تین فرقے متفلسفین کے ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوئے اول فرہونین 3 یعنی متفلسفین اقدمیہ اور جدید متفلسفین۔ 2 ہو ایلیس Elis کا باشندہ (300 ق۔ م) اول فرقے کا بانی تھا۔ ابتدائی سے نظریہ حکمت کے عملی فوائد پر زور دیا گیا ہے جو کچھ جانتا ہی نہیں اس کو کوئی شک پریشان نہ کر سکا اور جو کوئی اثباتی علم نہیں لگا تا اس کو عمل اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ سعادت کیا ہے اطمینان قلب۔ ان متفلسفین میں جو بہت مشہور تھے ان کے نام اسی ڈیمس قوس Cnossus Enesidemus کا باشندہ (پہلی صدی قبل مسیح میں موجود تھا) اور طیب سکونس امپروکس Sextus Empericus جنینا 200ء عیسوی) اسی ڈیمس نے دس اسباب امکان علم کے عدم اثبات پر بیان کئے۔ تھوڑے دنوں کے بعد دس سے پانچ ہو گئے۔ اور پھر دس ہی رہ گئے۔ کل نظریہ اپنی بلندی کی حد پر سکسٹس امپروکس کی تصانیف میں پہنچا۔

متاخرین کی حکمت یا اس کا وہ تمام مواد جو قابل ذکر ہے وہ مختصر ہے فلسفہ فرانس میں ایم ڈی ان ٹین M. de Montulgae (1592) کو جو اضافیت کا مویہ کا تھا خصوصاً اخلاقی چیز (کمرے) میں اور پی خاردون (1603) اور پی تیل نے (1706) یہ کوشش کی کہ فلسفہ میں کوئی مقام پیدا کریں۔ مذہبی اعتقاد کے لئے اس طرح کہ مشکلکانہ طریقے سے انکار کیا جائے کہ نظریات میں کوئی بات ثابت نہیں ہے۔ اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں انہیات سے یہ کوشش کی گئی کہ منطقی علم اور مذہبی اعتقاد میں جو فرق ہے اس کی وضاحت ہو جائے یا کم از کم یہ ثابت کر دیا جائے کہ جو امور منطقی مذہب کے عقل کے موافق نہیں ہیں وہ سب کے سب مشکوک اور متنازع ہیں۔ ہم اکثر یہ دیکھتے ہیں کہ ہیوم کو مشکل کہتے ہیں۔ لیکن گو کہ اس نے خود بھی اپنے کو اس نام سے نامزد کیا ہے مگر ہم کو یہ نہ بھولنا چاہئے کہ ہیوم کی مشکلیت صرف اس حد تک ہے کہ اس نے

علت کے بارے میں خاص شے رائے اختیار کی ہے اور یہ کہ اس کو (ہیوم کو) زندگی کے واقعات اور حسی تجربات کے اس حق سے کہ وہ قبول کئے جائیں اور ان پر یقین کیا جائے ان امور کے انکار سے کوئی تعلق نہیں (مقصود یہ ہے کہ ہیوم محسوسات کا منکر نہ تھا بخلاف اور مشکلبین کے) 1792 میں ایک کتاب شائع ہوئی جس کا نام ابھی ڈیمس Enesidemus تھا۔ اس کتاب کو شولز Schulze نے (1833) میں لکھا تھا (جیسا کہ بعد میں ثابت ہوا)۔ اس کی حکیت بھی محدود حکیت تھی جس کی حد کاٹ ایل ریٹن ہولڈ C.L. Reinhold کے انتقادی فلسفہ تک تھی۔ لوگ اس کے پیرو نہیں ہوئے۔

5۔ پس حکیت علمیات کے ایک نظریہ کی حیثیت رکھتی تھی فنا ہو گئی۔ اگر اس کا اسلوب کبھی کبھی متاخرین نے اتفاقاً استعمال کیا بھی ہے تو وہ کسی خاص مقصد سے کیا ہے اور بلا شک حکیت کا کچھ نظر درست نہیں ہو سکتا۔ الا یہ کہ حکم لگانے یا دعویٰ کرنے کے حق سے بالکل دبیٹ بردار ہو جائے۔ یہ دعویٰ بھی کہ ہم کچھ نہیں معلوم کر سکتے اور جو کچھ اس کی وجہ بیان ہو اس کو بھی کھلی مان لینا چاہئے اسلی یا مجددانہ حکیت کے رخ نظر سے جو اس کا قائل ہو کہ کسی امر پر یہ مان نہیں قائم ہو سکتی وہ اس قضیہ پر بھی یہ مان نہیں قائم کر سکتا کہ "میں کچھ نہیں" معلوم کر سکتا۔ " (کیونکہ یہ بھی ایک مسئلہ بلا ثبوت ہے) بالفاظ دیگر مطلق حکیت خود شکست کی باعث ہے قطع نظر اس کے حکیت تو حکمیت سے بھی بڑھی ہوئی ہے۔ اس کا اسلوب اعلیٰ درجہ کی تدوین رکھتا ہے۔ علوم کے تمام شعبوں میں۔ اکثر خیالات جو ہم کو ہوتے ہیں اور اکثر مشاہدات جو ہم کرتے ہیں وہ کلی صحت اور سچائی میں ناقص ہوتے ہیں اور مسئلہ کوئی قیام وثبوت نہیں رکھتے اور اس لئے وہ علمی نتائج کے مترجہ پر نہیں پہنچتے۔ لہذا ہیوم نے جس چیز کو اتادی شک یعنی حکیمانہ شک کہا تھا وہ ایک ضروری ملزم ہے علم کی سرگرمی کا۔ اسی وجہ سے ہر مسئلہ کی جانچ کی جاتی ہے واقعہ کے حالات بدل بدل کے اس کا ملاحظہ کرتے ہیں ہر بات پر مکرر غور کیا جاتا ہے اور متواتر جانچ پڑتال ہوتی رہتی ہے۔ اس اعتبار سے حکیت ایک عمدہ حصہ ہر تحقیق کی تربیت کا ہے اور اس کے بازتیب فوائد بعد الطبیعت کے لئے بہت بہتر ثابت ہوئے خصوصاً اس جہت سے کہ تحقیق کو چاہئے کہ تو جیہ اور حیثتوں کے قوت و ضعف سے باخبر ہو اور اس لئے ضروری ہے کہ تحقیق اپنے حقد میں کے مطابق اور نظریات سے آگاہ ہو اور

6۔ ہیوم کی خاص رائے یہ ہے کہ دو باتوں میں مقدم کو طے اور ثانی کو معلول سمجھتے ہیں صرف مقدم اور تاخر ثابت ہے۔ لیکن یہ کہ طے موثر ہے معلوم کے وجود میں یہ معلوم نہیں 12۔

قدیم نظامات کی عقلی قدر و منزل کو چانتا ہو۔ بالآخر حکمت پر نسبت اور کسی انداز کے بیان میں درمیان ہر نظری مسلمات اور عملی اطمینان میں جو فرق ہے اس کو خوب ظاہر کر سکتی ہے (یعنی ہر مسئلہ کے جواز اور عدم جواز اور صدق و کذب سے واقف ہے)۔ ایک سادہ سی تقریر مفکرین کے استدلال کی ثابت کر دیتی ہے کہ نظری اطمینان آخر کار شک کی رسائی سے بے نیاز نہیں ہے۔ (ہر مسئلہ میں شک ہو سکتا ہے)۔ لہذا وہ تاثر جو ہم کو کسی امر کے یقین کرنے پر مجبور کرتی ہے اس کو ارادے اور فعل کے چیز میں حلاش کرنا چاہئے۔

6۔ اثباتیت اور تنقید دونوں مذہبوں کا اس رائے پر اتفاق ہے کہ انسانی علم کی حدیں ہیں اور اس کے یقین کے مدارج ہیں اور وسعت ایسے علم کی جو کلیت صحیح ہو اسی قدر ہے جس قدر وسعت تجربے کے امکان کی ہے۔ جب کہ تحقیق اس چیز سے محدود ہو تو نظری علم کے اعتبار سے ایسے نتائج حاصل ہو سکتے ہیں جن میں بدایت اور ضرورت کی شان پائی جاتی ہے۔ تصورات دونوں لائقوں کے موجود بالذات مقدار پر نہیں ہیں جن کی ترکیبوں سے جدید علم مہیا ہو سکے جو تجربے سے بے نیاز ہو۔ یہ صرف مدد دیتے ہیں واقعات کی ترتیب اور باہم ربط دیتے ہیں اور ان کے پاس ایسا مواد نہیں ہے جو ان کا ذاتی ہو جو مختلف ہوا ان مدرکات سے جس پر یہ ترتیب اور رابطہ جاری ہو سکے۔ لہذا ہم ایسے مدرکات سے حقائق پر استدلال نہیں کر سکتے۔

اس نکتہ نظر سے رائے اثباتیت اور تنقید کی ایک دوسرے کے خلاف ہے اثباتیت کے نزدیک صرف یقین ہی متنازع فیہ نہیں ہے بلکہ مابعد الطبیعت کے امکان ہی سے انکار ہے کسی قسم کی مابعد الطبیعت کو موجود ہونے کا حق ہی نہیں ہے۔ انتقادیت بخلاف اثباتیت کے مابعد الطبیعت کے وجود کو تسلیم کرتی ہے اس حیثیت سے کہ مابعد الطبیعت ایک ناگزیر ضرورت انسانی عقل کی ہے یا ایک طبعی میلان ہے جس کا مکمل معلومات کے انتقاد سے پیدا ہو جاتا ہے۔

7۔ لاس 4 (5) پروتاگورس Protagoras سوفسطائی پہلا اثباتی کہتا ہے لیکن اس کا مشہور مقولہ ہے کہ انسان ہر چیز کا معیار ہے زیادہ تر اضافہ حکمت سے مشابہ ہے یہ نسبت اثباتیت کے۔ علم کی حد بندی جو اپی پورس Epieurus کے پیروؤں کی تھی اس کی بنیاد بھی عملی عقل پر تھی نہ کہ نظریات پر۔ جو چیز جاننے کے قائل ہے سو جب ان کی رائے کے وہ ایسی نہیں ہے جو یقینی ہو بلکہ وہ ہے جو زندگی کی افزائش کے لئے یعنی معلوم ہوتا ہو۔ ہیوم پہلا شخص تھا جو لیکن اور لوگ کے نقش قدم پر چل کر حقیقت اس اثباتی نکتہ نظر تک پہنچا (دیکھو وہ رسالہ ہیوم کا جو انسانی فطرت پر ہے 40-1739)۔ ہیوم نے اس بے رحمی سے مابعد الطبیعتین کی اس کوشش کی خبر لی ہے

کہ علم کا دائرہ تجربے کی حد سے بڑھ جائے اور علم کو وسعت حاصل ہو کہ اب تو اس کی کامیابی کا ثبوت بھی نہ رہا۔

فقہۃ اثباتی فلسفہ فلسفہ میں اسے کوئٹ A. Compt نے داخل کیا تھا وہ کہتا ہے کہ علوم کا مقصد یہ ہے کہ ہم کو ایسی پیش بینی حاصل ہو کہ ہم اشیاء پر قدرت حاصل کریں و نیاوی حالات پر فوقیت حاصل ہو تو ہم علوم سوانح فطرت کے حقیقی قوانین کا علم ہے جس کی بنیاد تجربے پر ہے۔ اثباتی نظریہ نظر تک رسائی ممکن نہیں جب تک کہ عقل انہیات اور مابعد الطبیعیات کے مظاہر سے گزر نہ جائے۔ انہیات اور مابعد الطبیعیات کوئی بھی ان میں سے علم پر مبنی نہیں ہے اور اسی سبب سے ان میں سے کسی کا اثر انسان کے اغراض پر نہیں پڑا۔ فلسفہ کو چاہئے کہ جداگانہ مباحثوں میں نظام قائم کرنے علوم کی تدوین کی تکمیل کرے تاکہ وہ اپنے عملی مقاصد کے لئے زیادہ صلاحیت پیدا کریں۔

اثباتی کا اخلاق جان استوار ثل اور ہر برٹ اسپنسر پر بھی ہونا چاہئے جن کا فلسفہ عمومًا اوریت کہا جاتا ہے (کیونکہ اس فلسفہ میں مافوق الفطرت کی ناقابلیت کا بیان ہے ای لاس اور اسے ریکل E. Lass, A. Richl اور ایک معنی سے ای و ہرٹک E. Duhring اور آرا وینیرس R. Avenarius بھی اس میں داخل ہیں۔ (دیکھو 4-5)

8- کانٹ مذہب انتقاد کا بانی ہے اس معنی سے (جو مذکور ہوئے) اور دوسرے اعتبارات سے بھی۔ کانٹ کی مابعد الطبیعیات کی تنقید کا یہ مفسر تھا کہ ہمہ وجود ہم امکان ثابت کیا جائے بلکہ صرف یہ مقصد تھا کہ منطقی مسلمات پر علامت کی جائے اور علمی نتائج کی قد و قیمت میں مبالغہ یا اختلاف کیا جائے۔ کیونکہ اس واقعہ سے قطع نظر کر کے کہ وہ یہ مانتا ہے کہ انسان میں مابعد الطبیعیات کی تحریک پائی جاتی ہے اس تحریک میں یہ اصرار ہے کہ تجربے کے حدود سے آگے بڑھنا چاہئے۔ کانٹ اپنی بحثوں کے اثناء میں اکثر اس طرف مائل ہوا ہے کہ کم از کم بعض مابعد الطبیعی مسلمات ممکن ہیں اور عناصر نظری طریقوں سے ان پر استدلال ہو سکتا ہے ایک استوار بنیاد جس پر مافوق الفطری تحقیق موقوف ہے وہ اخلاقی موضوع میں پاتا ہے اور اس طرح وہ خرد اخلاقی مابعد الطبیعیات پر آتا ہے۔ یہ نظریہ اب بھی قائم ہے اس میں عملاً کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے مختلف فرقوں کے فلسفی کانٹ کی رائے کو قبول کرتے ہیں کہ کسی طرح کی مابعد الطبیعیات ممکن ہے۔

اور اس باب میں ظاہراً حق انتقادیت کی جانب ہے خد اثباتیت کی طرف۔ اگر کائنات کے باب میں ایک جامع اور انتہائی نظریہ کی ضرورت ہے جس کی علامت مخصوص معانی پر قائم کی جائے تو یہ مقصد صرف مابعد الطبیعیات ہی سے پورا ہو سکتا ہے۔ مابعد الطبیعی نظریہ منطقی

صورت سے دست بردار ہوگا اور اس سے اصلی حصہ اس کی دلالت کا معدوم نہ ہوگا۔ یہ وہی ہوگا جو عمل کو نظر سے ملا دے گا اور نظری ضرورت اور یقین میں جو کمی رہے گی اس کو علوم کے نتائج مل جل کے پورا کر دیں گے اور ایک کارآمد نقشہ کائنات کا تیار ہو جائے گا۔ مذہب اثباتیت جس کو اس طریقت کی جڑی سے انکار ہے وہ تنگی ہے دلیل و محسوس کا مجرم ہے اور یہ بھی ہے کہ اس نظریہ پر تنہی سے کام نہیں ہوا ہے جو لوگ اس کے ناسخدے سمجھے جاتے ہیں انہوں نے اس نظریہ کو مافوق الفطری بحثوں سے ناجائز وسعت دی اور انہوں نے نظریہ کائنات کے لئے اپنی ذاتی احتیاج کو اتفاقی ۱۔ دلیلوں سے پورا کیا اور ایک مابعد الطبیعت کم از کم اپنے ذاتی استعمال کے لئے بنالیا لیکن اس کا ملاحظہ دشوار ہے کہ وہ مابعد الطبیعی تصورات جو کسی عظیم الشان عاقل کے نزدیک مقبول ہو نتائج علمی تحقیقات کے غریب جانچ لئے گئے ہوں اور مختلف نظریات پر جو اس موضوع سے تعلق رکھتے ہوں غور ہوا ہو وہ دوسروں سے باز رکھے جائیں صرف اس لئے کہ ان میں صناعیت کے استدلال کے قوانین سخت کی پابندی نہ ہوئی ہو۔ لہذا ہم اپنی رائے پر مضبوطی سے قائم رہیں گے (دیکھو صفحہ 4 و 6) کہ مابعد الطبیعت ممکن بھی ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے۔ مخصوص صناعیتوں کے عمل کی حیثیت سے۔ اور اس کا بڑا کام یہ ہے کہ وہ جاری رہے اور واسطہ ہو نظری اور عملی تجربہ اور امید عمل اور وجدان کے درمیان مابعد الطبیعت سے مظلومات کا موازنہ ہو محبتوں کی تعدیل ہو اور جو فرق ہیں ان میں موافقت پیدا کرے۔

مآخذ

J. F. F. Tafel Geschichte und Kritik des Skeptizismus Irrationalismus,

H. gruber, Auguste Comte, der Begründer des Positivismus 1889.

Der Positivismus vom Tode Auguste comtes bis unsere Tage 1891.

(مذہب تصدیق کے مسائل نظر سے نہیں لگے ہیں۔)

J. Halleux, Les principes du positivisme contemporain 1896.

۱۔ اتفاقی ایسی دلیل کہہ سکتے ہیں جو صرف اپنے دل کی تسکین کے لئے ہو سکتی ہے نہ ہو۔

تصوریت حقیقت اور ظاہریت

1- تصوریت کے مذہب میں یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شے معلوم (یا جو معلوم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے) تجربے کا ہر معروض اپنی اصل ماہیت سے شعور کے مواد سے ہے۔ اگر اس مواد کی یہ تعریف کی جائے کہ خلاصاً موضوعی عمل ہے جو کسی شخص خاص کے ذہن میں ہے تو تصوریت وہ خاص صورت اختیار کرتی ہے جس کو موضوعی صورت یا ذاتیت فی کہتے ہیں۔ اور اگر صرف یہ کہا جائے عام لفظوں میں کہ تجربے میں ہمیشہ محض تصورات ہی شامل ہوتے ہیں یا یہ کہ شعور ایک کلی صفت یا صورت مواد علم کی ہے اور اس موضوع کا حوالہ نہ دیا جائے جس سے تصورات یا شعور متعلق ہیں تو اس کو معروضی تصوریت کہتے ہیں۔ کانت کی مافوق الفطرت تصوریت ان دونوں سے بالکل علیحدہ ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ صوری عناصر انسانی علم کے (مکان اور زمان صورتیں اور اک کی کثرت علیت امکان وغیرہ مقولات ہیں جو اصل مدرکات عقل کے ہیں) یہ ذہن کے اصلی مقبوضات ہیں۔ لیکن مادی عناصر کو مفرض (یا دیا ہوا) سمجھتا ہے اور ان کی ترجمانی حقیقت کے طریقے سے کرتا ہے۔ خصوصیت حقیقت کی یہ ہے کہ اس مذہب میں ایک عالم خارجی کا وجود مان لیا ہے جس کا وجود جاننے والے موضوع کے تصورات یا حالات شعور پر موقوف نہیں ہے۔ تجربے کے مواد کو صرف موضوعی آثار نہیں سمجھا ہے بلکہ یہ کسی معروض کی تاثر کے آثار سے ہے۔ اس معروض کی تعریف کے فرق سے دو اور شعبے اس مذہب کے پیدا ہوتے ہیں ایک تو بسیط حقیقت دوسرے انتقادی حقیقت۔ بسیط حقیقت مہند۔ ہ انسانوں کی ایک بڑی اکثریت کی رائے ہے۔ اشیاء اور حقیقت ویسی ہی ہیں جیسی مدرک ہوتی ہیں۔ انتقادی حقیقت بھی سادہ حقیقت ہے مگر اس کی غلطیوں کو طبیعی مناعت نے درست کر دیا ہے۔ اس کے اعتقادات سے ایک قانون صفاۃ حسیہ کی موضوعیت کا ہے (دیکھو 4 - 6)۔ علاوہ اس علمی (منطقی) تنقیدی حقیقت کے اور بھی

2- مذہب ذاتیت کے نزدیک ذات یا ذات کے نظریات کے سوا اور کچھ موجود نہیں ہے یا کم از کم ہم کو اپنی ذات کے سوا غیر کا علم اور حقیقت نہیں ہے 12ء۔

تقریباً معروضی کی ہیں اور سب کو اعتقادی حقیقت کے نام پر فخر ہے۔ بالآخر آئاریت وہ نظریہ ہے جس میں سواری مواد علم ایک منظر یا اثر ہے یعنی کوئی ایسی شے جو اذروئے موضوع و معروض دونوں طرح سے مقید اور مشروط ہے۔ یہ خاص شکل اس مذہب کی جو کائنات کی کتابوں میں ملتی ہے اس کو مقبولیت عام نہیں حاصل ہوئی لیکن اس کے بنیادی تصور کے اکثر طرفدار موجود ہو جاتے ہیں۔

2- کسی فلسفی نے کوئی مرتب نظریہ موضوعی تصورات کا نہیں درست کیا۔ ضرور ہے کہ برکلی اور کلئی کو اس فرقے کے نمائندے قرار دیں۔ برکلی (ایک رسالہ علم انسانی کے اصول کے متعلق 1710) یقیناً کہتا ہے کہ وجود اشیاء کا ادراک پر موقوف ہے اور اس فلسفی نے یہ مساوات قائم کی ہے۔ موجود مدرک (یعنی موجود مساوی مدرک کے ہے) لیکن اس نے اسی تعریف پر اکتفا نہیں کیا۔ اس نے دیکھا کہ ادراک خشی مستغنی ہے موضوع برکلی ادراک کرنے والے سے جس کے شعور میں وہ خودار ہوتا ہے وہ اس طرف گیا کہ ان کی توضیح الٰہی علم میں تلاش کی جائے۔ وہ یہ بھی مانتا ہے کہ متعدد ذہن مثل ہمارے ذہن کے موجود ہیں اور یہ سب تصورات کے محل (یا ظرف) ہیں (دیکھو صفحہ 17-4) وہ نقطہ جہاں سے کلئی کا فلسفہ برکلی کے فلسفہ سے الگ ہو جاتا ہے نظری ہو خواہ محلی (یعنی کلی مناعت علم) اس تصور میں شامل ہے کہ ایک مطلق الٰہی یعنی وہ موضوع جس کا ہم کو تجربہ ہے (یعنی نفس انسانی جس کو وہ میں کہتا ہے)۔ یہ مطلق جس کو اس لئے ایجاد کیا ہے کہ معقولات عامہ اور اخلاق کو ملا دیں اس کو ایسی عقلی دی گئی ہے کہ وہ بلا شعور محاکات کرتی ہے یا خلاق تصورات ہے جس سے الٰہی ایک متضادین الٰہی (لا-انا) قائم کرتی ہے یا یہ کہ جدا ہو جاتی ہے ایک محدود قابل تقسیم الٰہی اور نین الٰہیوں میں۔ اخلاقی ضرورت کہ انسان کا فضل کسی خاص غرض پر مبنی ہے اس سے حقیقی معرفت حقائق کی دست یاب ہوتی ہے وہ حقائق نین الٰہی کے جز (کرے) میں ہیں۔ یہ معروضات اخلاقی ارادے کے ہیں اور یہ انسان کے مطالب اقصیٰ ہیں۔ (یعنی وہ منزل دور و راز انسان جس کا حلاشی ہے) جہاں تک اس کی کوشش کی رسائی ممکن ہے۔ لہذا اس فلسفہ میں بھی موضوعی تصورات کے نظریہ کی معقول تدوین نہیں ہوئی جس میں منطقی ترتیب پائی جاتی۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعد میں جو تحصیل اس نظریہ کی ہوئی جس نے ہم کو مجبور کیا کہ پہلی صورت بندی کو ترک کر دیں وہ درحقیقت با بعد الطبعی جو وسیع معقولات نظریہ کی ہے جو بذات خود اب بھی ضروری اور لاجدی ہے۔ فی الواقع اکثر فلاسفہ اس زمانے کے یقین کرتے ہیں کہ فلسفہ کی ابتدا اس بیان سے

1۔ اصل متن میں الٰہی ذہن ہے لیکن ہم مسلمان ذہن اور محل کو ذات خدا کے تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کرتے لہذا ظاہر الٰہی لکھا گیا۔

ہونا چاہئے۔ ”جملہ مواد علمی ابتداء میرے تصور کے سوا کچھ نہیں ہے۔“ حالانکہ اکثر کے نزدیک جو شاپہار کی سی رائے رکھتے ہیں کہ یہ بیان عقائد کا مثل بحث ہے (یعنی قطعاً صحیح ہے)۔ بعض کا میلان اس طرف بھی ہے کہ اس کو مادیت کے سہارے میں پیش کرنا چاہئے۔ اس طرح کہ اس عبارت کو اس طرح تحریر فرمادیں کہ صرف نفسی طریقے عمل ابتدائی امر میں مفروضہ یا سطحیہ (دیئے ہوئے) ہیں لہذا ان کی حقیقت زیادہ حقیقت رکھتی ہے بہ نسبت مادی طریقے عمل کے۔ (دیکھو صفحہ 4-17)

3- یہ فقرہ ”ابتداء“ یا ”ابتدائی امر میں“ جو موضوعی تصوریت میں استعمال کیا گیا ہے اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(1) خالص نفسیات کے اعتبار سے اس کی یہ تشریح ہو سکتی ہے کہ موضوعی حاکمیتیں اور رجوع ہمارے تمام تجربوں کا انگو (میں) کی طرف یہ شخص ذاتی تشکیل میں مقدم ہے بہ نسبت معروضی طریقوں کے یعنی ہمارے تجربوں کو اشیاء خارجہ کے ساتھ منسوب کرنے سے۔ پس اگر یہ نفسیاتی مفہوم صحیح بھی ہو پھر بھی اس کو قطعی نہیں سمجھ سکتے علمیات کے اعتبار سے۔ باوجود تاگزیر ہونے کے ابتدائی موضوعیت۔ ممکن ہے کہ غلط ہو یا کم از کم یکطرفہ ہو۔ ہو سکتا ہے کہ مزید انتقاد سے رفتہ رفتہ پہلے خیال کی جگہ پر دوسرا خیال آجائے جو اس قدر جلدی انتقاد کا نتیجہ یا پہلے کی اصلاح ہو جائے۔ ذاتی ارتقاء کے جدید علم کی روشنی میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بدابہت غلط ہے۔ بچہ کی نفسیات کا جس قدر علم ہم کو حاصل ہوا ہے اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذاتی اور خارجی عالم کے شعور میں کامل اتفاق ہے یعنی دونوں طرح کے شعور کی ابتداء اور تشکیل ساتھ ہی ساتھ ہوتی ہے۔ اور کوئی صورت ممکن ہی نہیں ہے انگو اور نہ انگو (انا اور لا۔ انا) مل کے ممکن تجربے کا پورا مواد ہو جاتا ہے۔ اس طرح کہ اگر ایک محدود ہو تو دوسرا ہی اس کو محدود کرتا ہے۔ لہذا انگو اور اس کے حالات کا ذکر تو ہے جب تک کہ نہ انگو کو نہ مان لیں جس کے واسطے سے مواد کی بیان کئے ہوئے تجربے کا انگو (ذاتہ انا) سے محدود ہوتا ہے۔ ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ پہلا تجربہ بچے کا نہ موضوعی ہوتا ہے نہ معروضی۔ یہ وہ امر ہے جس کو ہم نے تجربے کی بنیاد کہا ہے۔ (دیکھو صفحہ 8-16) لہذا اس میں نہ کوئی حوالہ میں کی طرف ہے نہ ’میں‘ سے خارج کی طرف۔ وہ طریقہ جس سے تضاد موضوع اور معروض کا وجود میں آتا ہے بہت ہی تدریجی ہوتا ہے اور اس تضاد میں ہمیشہ اضافہ ہوا کرتا ہے اور صحیح بھی ہوتی رہتی

3- سوادہ اسکی دلیل کو کہتے ہیں جو جسم کی دلیل کی مخالفت میں پیش ہو۔ اصطلاح علم مناظرہ کی ہے 12۔

3- تجربہ ذاتی دلیل کی صورت بدلتا یا دوسری دلیل پیش کرنا یہ بھی مناظرہ کی اصطلاح ہے 12۔

ہے۔ جس قدر علمی تحقیق ترقی کرتی ہے (دیکھو 8 - 5)۔ لیکن ہر وقت اور ہر مقام پر موضوعی اور معروضی ساتھ ساتھ رہتے ہیں ایک دوسرے کو متحد و دارمبین کرتا ہے۔

4- (2) اول منطقی اولیت پر دلالت کرتا ہے نہ زمانی اولیت پر۔ موضوعی تصورات کا آغاز ہوتا ہے ایسے بیان سے جو بظاہر بدیہی ہے کہ ہر شے جس کا تجربہ ہو سکتا ہے اس کو تصور کہنا چاہئے۔ تصور بہر طور اور کسی طرح ہم کو نہیں وصول ہوتا مگر بطور ایک حالت یا طریقہ ذہن یعنی موضوع کے۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ہر چیز جس کا تجربہ ممکن ہے میری ہی انگو کا وہ ایک تصور ہے۔ اگر مقدّمین (صغریٰ و کبریٰ) کو مان لیں تو پھر نتیجہ بلا کسی استثنا کے یہی ہوگا لہذا یہ نتیجہ انسانی معروضی تصورات کے خلاف پیش کیا جا سکتا ہے جو اس نتیجہ کے نکالنے سے غفلت کرتے ہیں لیکن (الف) مقدمہ میں پورے اس نظریے کے کہ ”ہر چیز جس کا تجربہ ممکن ہے وہ تصور ہے“ کلام کیا جائے گا۔ یہ تسلیم کر لیا گیا اور کوئی وجہ نہیں بیان کی گئی کہ تخصیص تجربے کے مواد کی تصور کی حیثیت سے کامل تعریف یا حد ہے۔ قطع نظر اس کے یہ سبب و واقعہ کہ وجود اور سلسلہ طبعی علم کا اس امر کے اثبات کے لئے کافی ہے کہ عنصر تصور کا تجربے کی بنیاد میں ایک ہی عنصر نہیں ہے جس کو اس میں ہم موجود پاتے ہیں۔ (ب) منطقی صورت موضوعی تصورات کی اور بھی غلطی کرتی ہے کہ وہ زیادہ شائع و پھلتی ہے اس چیز کو جو کہ بدیہہ ممکن تجربے کے صرف ایک رخ پر دلالت کرتی ہے یا اس کی ایک صفت ہے وہ پورے مواد کی خصوصیت مان لی گئی ہے۔ ”تصور“ ”ادراک“ ”شعور“ ”احساس“ وغیرہ نفسی مفہام ہیں اور صرف خالص تجربے کے بعض عناصر یا اجزائے منسوب ہیں ان سب کی تحلیک تعریف ہو سکتی ہے۔ نہ اسی سے کوئی فائدہ ہے کہ بجائے تصور کے نفسی لکھا جائے اور نفسی وہ ہے جو مرہبہ اولیٰ میں دیا ہوا ہے۔ کیونکہ مفہوم نفسی کا بے شک ایک بہت بڑے انتزاع ۱ کو داخل کرتا ہے (دیکھو 8-5)۔ یہ اس طرح بتا ہے کہ بعض رخ یا اوصاف سے حقیقت کے متحرک کیا ہوا اور صرف اس حیثیت پر غور کیا جائے جو حیثیت تفصیلی نسبت (یعنی نسبت احتیاج کی یا کسی چیز پر موقوف ہونے کی) کسی تجربے کرنے والے موضوع سے۔ (یعنی اس کا وجود احتیاج یا موقوف ہے کسی موضوع کی تفصیل یا اس کے فعل پر)۔

(3) بالآخر یہ امر صاف نہیں ہوا کہ کوئی شخص موضوعی تصورات کے نظریات سے ترقی کر کے علم معروضی عالم کا حاصل کرے یعنی وہ عالم جو جن انگو (میراثہ) وغیرہ سے متعلق ہے۔ اگر وہ کوئی

۱۔ انتزاع و وقت ذہن کی جو صفت کو موصوف سے لہنا چا کرتی ہے مثلاً یا ای کو یہ چیز سے یا انسانیت کو انسان کی ذات سے وہ جملہ طریقہ کیا گیا ہے اس کو متحرک یا متحرک کہتے ہیں ۱2۔

شے جو ہمارے تجربے میں آتی ہے وہ صرف ہمارا ہی تصور ہے پس وہ حقیقت اور کوئی ضرورت کسی ایسی شے کے وضع کرنے یا اس کی تعریف کرنے کی نہیں ہے جو اورائے موضوع (یعنی عالم خارجی) کے تسلیم کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اور اگر بجائے دیگر اصطلاحات تصور، شعور، نفسی وغیرہ کچھ اور معنی رکھتے ہیں سوائے اس معنی کے جو موجودہ علمی کتب میں ہیں تو پھر اصطلاحات کی عدم صحت سے بلا ضرورت غلط و خبط میں پڑ جائیں گے۔

5۔ افلاطون کا فلسفی نظام شاید معروضی تصوریت کہا جاسکتا ہے کیونکہ وہ تصور (جس کو افلاطونی حکمت میں مثال کہتے ہیں) کو حقیقی یا اورا کی عنصر حقیقت اشیاء کا قرار دیتا ہے موضوع سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ مگر افلاطون کے معقولات عامہ میں مابعد الطبیعت کی ایسی آمیزش ہے کہ ہم اس کو مشکل جدا کر سکتے اور اس کو کسی نام سے نامزد کر سکتے ہیں۔ حقیقی معروضی تصوریت نے پہلے پہل فلاسفہ مابعد کائنات میں ظہور کیا خصوصاً ونگل کے فلسفہ میں۔ ونگل کے نزدیک مطلق تصور میں کل وجود داخل ہے اور مناظری اسلوب خالص منطقی طریقہ ہے۔ ان سے کل حقیقت کا مرکز دریافت ہوتا ہے۔ اس فلسفہ میں بھی تصوریت خالص معنوی نہیں ہے اور نہ یہ معنوی ہوا بالکل متاخرین کے زمانے کے ڈبلیو شپو اے ون ہنگر ہے رہتے وغیرہ W. Schuppe A. Von Leclair J. Rehmke کے ہاتھوں یہ لوگ معنوی واحدیت کے طرف دار ہیں (دیکھو صفحہ 19 حاشیہ)۔ یہ فرقہ کہتا ہے کہ شعور عام وصف کل وجود کا ہے کوئی وجود ایسا نہیں ہے جس کا تعلق نہ ہوا اور کوئی تعلق ایسا نہیں ہے جس میں یہ نہ سمجھا گیا ہو کہ شے موجود ہے۔ پس اس تصور شعور کے صرف وہی معنی ہو سکتے ہیں یا تو یہ شعور ہی شعور ہے جس کا ذکر علم نفس میں ہے یا یہ کوئی نئی چیز ہے جس کو معمولاً شعور سے نامزد نہیں کرتے۔ پہلی صورت میں معروضی تصوریت پر ٹھیک وہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے جو ہم نے موضوعی تصوریت پر کیا ہے۔ یہ چیز کو بجائے کل کے لیتا ہے اور اگر لفظ شعور کا کوئی اہم مفہوم ہے مثل اس چیز کے جس کو ہم نے بنیادی تجربہ کہا ہے یا وہ جس کو اوروں نے خالص تجربے سے موسوم کیا ہے یا تصور کا معروض۔ تو سابق کا اعتراض درست نہ ہوگا بلکہ ایک اور اعتراض ہوگا۔ یہ اعتراض کہ ایک بیان جس کا مقام علمی اصطلاحات تسمیہ اشیاء میں موجود ہے اس کا غلط استعمال کیا گیا جس کا سابق عبارت گمراہ کن ہے اور اگر (اور یہ وہ بات ہے جس کو معنوی واحدیت کے قائل خود ہی کہیں گے) شعور ایک وحدانی تصور ہے جس میں وہ امر جو موضوعی اور معروضی میں مشترک ہے ظاہر کیا گیا ہے ایک حقیقی آثار کی حیثیت سے۔ تو پھر ہم یہ دریافت کریں گے کہ اس استخراج کا فائدہ کیا ہے جہاں یہ قصد نہ ہو کہ ونگل کے مابعد الطبیعت کی

ساعت سے آگے قدم بڑھایا جائے۔ خالی مفہوم شعور یا تخیل کا کوئی وحدت نہیں پیدا کر سکتا وحدت جس سے مقصود ہے پیدا کرنا وہی ہوئی ہے ایک واقعہ کی حیثیت سے تجربے کی بنیاد میں یا تصور کے معرض میں۔

6۔ حقیقت صرف معرض کو اصل مانتی ہے اور تصور کو اس کی نقل اور دونوں مشابہت کے طر فین جے میں رکھتی ہے۔ اشیاء خارجیہ مجبورے رنگ کی ہیں یا رنگین خاموش ہیں یا ٹھنک رکھتی ہیں کھر کھری ہیں یا پگھنی صاف ہیں اتنی لمبی چوڑی اور اس قدر مدت تک قائم رہنے والی ہیں اسی طرح جیسے ان کے تصورات ہیں۔ ہم یہی مفہوم کائنات کے سب سے قدیم یونانی فلسفہ میں بھی پاتے ہیں۔ اس نسبت کی توضیح کے لئے جو شے اور اس کے تصور میں ہے یہ مان لیا گیا تھا کہ چھوٹے چھوٹے ذرے شے سے نکل کے باہر جاتے ہیں اور ان سے تصویریں یا نقلیں بنا کرتی ہیں اور یہ تصویریں ہمارے آلات حواس پر موثر ہوتی ہیں جو مشکلیں اس نظر میں ضرور شامل ہو جاتی ہیں وہ عام آدمی کے ذہن پر کچھ اثر نہیں رکھتی۔ (عامی اس کو سمجھتا ہی نہیں)۔ اولاً تو اس کا میلان اپنے اور کائنات ہی کو شہیت عطا کرتا ہے (اپنے حرکات ہی کو شے تصور کرتا ہے) یعنی ان کی تصویری خصوصیت سے کلیت قطع نظر کرتا ہے۔ ثانیاً کو کہ ہر مفرد صورت میں مختلف خسی صفات ایک دوسرے کے ساتھ ناقابل رکھتی ہیں۔ ذوق لمس سے یا مشکا (شم) جو بھرے۔ اور پھر ایک مجموعہ تصور سے منسوب ہے اور دوسرا شے یا معرض ہے۔

خاص وجود جن سے اشیاء کا وجود خارجی معرض ہے۔ حسب ذیل ہیں۔

(1) بدیہی فرق جو حافظہ یا تخیل کے تصور (یعنی جو تصور یا خیال حافظہ میں بخزون ہے) اور اس تصور میں جو حرک ہے یعنی وہ خسی محرک کے مستقیم فعل سے پیدا ہوا ہے۔ دونوں قسموں کے تصورات میں ابتداء شدت اور نفقت (مبلی اور خفی ہونے کا) فرق ہے بلکہ ان سے دینی فرق بھی ظاہر ہوتا ہے۔ حفظ اور تخیل ہمارے ارادے کی تاثیر کے تابع ہیں اور احساسات پیدا ہوتے ہیں محرک خارجی کے اثر سے اور ان کا ظاہر و غائب ہونا ہماری ذات پر موقوف نہیں ہے حقیقت کا نظریہ اس فرق کے سمجھانے کے لئے بہت مناسب ہے۔ یہ نظریہ محاکات (حفظ یا تخیل) کے ارادے پر موقوف ہوتے ہیں اور ظاہری احاطہ یا جلد بدن میں جو احساسات پیدا ہوتے ہیں وہ محرکات خارجی پر موقوف ہیں۔

جے یعنی شے فی الخارج مشہ ہے اور تصور مشہ ہے تصور میں جو صورت ہے وہ شے موجود فی الخارج

7- (2) مادہ اس کے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدركات حسیہ کے استحقاق یا استوری کی تخریج چاہئے باوجودیکہ اوراک کے منفرد افعال کے درمیان توقعات ہوا کرتے ہیں۔ اس نکتہ نظر سے جان استوارت مل نے یہ کوشش کی کہ عالم خارجی کا مان لینا جائز سمجھا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ عالم خارجی کا وجود موقوف ہے اس مقدمے پر کہ اوراک کا امکان فی مستقل ہے۔ اوراک میں جو توقعات ہوتے رہتے ہیں جن کو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ رخنے بھرے ہوئے ہیں اشیاء موجودہ (اوراک نہ بھی ہوتی سمجھا جاتا ہے کہ خارج میں اشیاء موجود ہیں اور ان کا اوراک ممکن ہے)۔ جو سلسلہ اوراک سے باہر پڑے ہوئے ہیں ان میں وہی اوصاف موجود ہیں جو ان اشیاء میں ہیں جن کا وجود سلسلہ اوراک کے اندر واقع ہے۔

(3) بالآخر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مستقل تعلق جو تجربے کے مواد میں ایک معلوم کو دوسرے کے ساتھ ہے اور خصوصیت کے ساتھ ان کا تعلق مکانی اور زمانی ہے ان تعلقات پر حقیقی نظر کرنا چاہئے یہ تعلقات موضوع سے پیدا ہوئے یعنی خود ہم سے۔ (ہماری ذات خاص کو اشیاء کے تعلقات سے کوئی نسبت نہیں ہے وہ تعلقات خود اشیاء کی ذات میں موجود ہیں)۔ تسلیم کرنا ایسی اشیاء کا جو بذات خود موجود ہیں جن میں تغیرات ہوا کرتے ہیں اور جو مطلوب نسبتوں سے قائم ہیں اس واقعہ سے بھی آثار کے مستقل اوصاف کی تخریج ہوتی ہے۔

یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم حقیقت محض کو پہنچ جائیں گوکہ خیالات مذکورہ بالا سے ہم نے ابتدا کی ہے۔ وہ صرف ایک ہی نظریہ ہے اور وہ بالکل بدیہی اور سادہ نظریہ ہے۔ حقیقی اشیاء کی مابیت کے بارے میں جو ہمارے ادراکات سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس کو عام استعمال میں زندگی کے قبول کر لیا ہے محض اس وجہ سے کہ وہ فکری مشکلات جو فوراً پیدا ہو گئے اس کو رد کرتی ہیں وہ بطور ایک قاعدہ کلیہ کے عملی تعلقات سے کوئی واسطہ نہیں رکھتیں۔ وہ عملی تعلق جو ہم کو عالم خارجی سے ہے۔ لیکن ایک قدم بھی علوم کی تحقیق میں نہیں اٹھا سکتے جب تک کہ ہم اپنے کان بوم الناس کی آواز کے لئے بند نہ کر لیں اور پرانے نظریے کو نئے سے نہ بدلیں جس میں معروضی بالکل مختلف سمجھا گیا ہے اس تصور سے جس سے وہ ہم پر ظہور کرتا ہے۔ وہ اس کی مختصر حسب ذیل ہے۔

8- (1) جب اوراک میں توقعات واقع ہوتے ہیں اس حالت میں ہم مابیت شے کی تصویر کیونکر بناتے ہیں؟ کیا آواز آتی ہے جب کوئی ستانہ ہو یا رنگ ہوا کرتا ہے جب کوئی دیکھتا نہ ہو؟ (الف) یہ دہانہ صحیح نہیں ہے کہ جب اشیاء معروضی ہمارے تصور کے نہ ہوں تو ان اشیاء

سے منسوب کئے جائیں وہ وصف جن کو ہم اس تصور کے ذریعہ سے جانتے ہیں۔ (ب) ہم جانتے ہیں کہ جو لوگ پیداؤٹی اندھے ہیں وہ رنگ یا چیزوں کی چمک دمک سے جاہل ہیں اور جو بہرے ہیں وہ آواز کے اوصاف سے ناواقف ہیں۔ تاہم وہ اشیاء کا تصور کر سکتے ہیں یعنی معروضات سے واقف ہیں اور اگرچہ تصور بعض حسی صفات سے معرا ہے جو کہ اس شے کی صفات ہیں جن پر اس کی حقیقت مبنی ہے مگر ضروری نہیں ہے کہ اس وجہ سے وہ کافی نہ ہو (یعنی شے کا تصور ناقص ہو)۔ بہ نسبت صحیح و سالم شخص کے تصور کے۔ (ج) بالآخر محسوس وصف کسی شے کا اس کی ضروری خصوصیات سے شمار نہیں ہوتا (جیسا کہ گھنٹی!) نے ہاتھوں پہلے کہا تھا) یعنی وہ صفات جو اس کے تصور میں ضرور ناظر ہیں (دیکھو 6-7)۔

(2) کسی شے کے ارتسام 2 سے جو ہم کو اس شے سے حاصل ہوتا ہے موقوف ہونا بہت سے حالات پر جو ادراک پر اثر رکھتے ہیں یہ حالات ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم درمیان شے اور اس کے تصور کے ایک حد مقرر کر دیں۔ کیونکہ شے بذات خود ان حالات پر موقوف نہیں ہے۔ روشنی کے فرق سے چیز یکہ سے کچھ دکھائی دیتی ہے۔ اس کی چمک روشنی کی کمی اور زیادتی سے مختلف ہو جاتی ہے اور سرشام شفق میں شے کا رنگ بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مکان اور موقع کے بدلنے سے شے کی شکل میں اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔ اور ناظر 3 اور منظور کے درمیان جو مسافت ہوتی ہے اس کی کمی زیادتی سے بھی شے بڑی چھوٹی دکھائی دیتی ہے۔ یہ سب ایسے اختلافات ہیں جن کو شے کی ذات سے کچھ تعلق نہیں ہے اور ہم اس کے ماننے پر مجبور ہیں کہ شے اور اس کے تصور میں اصلاً فرق ہوتا ہے وہ تصور وہ چیز ہے جو ہم کو اصل شے کی خبر دیتا ہے۔

(3) واقعہ محرک کی اقل 4 حد تحریک اور فرق کی حد دونوں کا نتیجہ ایک ہی ہے "محرک کی اقل حد" اس فقرہ سے تحریر نفسیات میں وہ حد محرک کی مراد ہے جس اقل مقدار سے تحریک محسوس ہو اور فرق کی اقل حد سے مراد ہے وہ کم سے کم مقدار محرکات فرق کی جس کا حس ہو سکے۔ ان کی مقدار اس طرح معلوم ہو سکتی ہے کہ ہم ایک محرک یا محرک کا فرق فرض کریں اور بتدریج بڑھاتے رہیں

1. گھنٹی کے بیان کا یہ قصود تھا کہ محسوس صفات 1 امتیازات سے کسی شے کے نہیں ہوتے 12 ح۔

2. وہ اثر شے کا جو حاسے پر پڑتا ہے اس کا ارتسام ہے مثلاً درست کی تصویر جو آنکھ کے عمل پر بنتی ہے وہ درست کا ارتسام ہے 12 ح۔

3. ناظر دیکھنے والا منظور جو چیز دیکھی جائے 12 ح۔

4. حد تحریک یا کمین limen جب محرک کے تصور یا ایک حد خاص تک نہیں پہنچتے احساس نہیں ہو سکتا 12 ح۔

یہاں تک کہ کوئی مشاہدہ کرنے والا جو تجربے کے معروضی حالات سے واقف نہ ہو اسکو ملاحظہ کرے اور پہچان لے۔ اس طریقے میں یہ پہلے ہی مان لیا گیا ہے کہ ایسے محرکات اور حرکات کے فرق موجود ہیں جن کا ادراک ممکن نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معروض یعنی شے ضروری ہے کہ تصور سے اختلاف رکھتی ہو۔

9- (4) بالآخر تعداد کثیر معروضی اسباب و آکات کی جس کی علم طبیعیات نے اپنے موضوع بحث کی تحقیق کے لئے بتدریج تکمیل کی ہے اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ شے کے ادراک میں اور شے بذات خود میں بہت بڑا فرق ہے۔ خروبین دور بین آکات پیدائش بالواسطہ و بلاواسطہ اوزان اور اعداد یہ یہ سب ہمیشہ اسی بات پر زور دیتے ہیں کہ ہمارے ارتسامات اور ان کے متعلق جو اشیاء ہیں ان میں بڑا فرق ہے۔ لہذا عوام کی آواز کی خالص حقیقت گزر جاتی ہے اور اندرونی ضرورت علم طبیعیات کی انتقاد کی حقیقت اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ صفات حسیہ کی موضوعیت کے مسئلہ کی ابھی ابتدا ہے اگرچہ اس تحقیق کی سمت صحیح ہے۔ تجربے کے مواد کی مکانی اور زمانی خاصیت سے جو تصور پیدا ہوتا ہے اس میں اور اصل حقیقت میں فرق کرنا چاہئے (دیکھو صفحہ 5-2)۔

علمی حقیقت کے مذہب کی معمولی صورت میں دنیا و دوز سے بنی ہوئی سمجھی جاتی ہے جو چیزیں وزن رکھتی ہیں اور جو وزن نہیں رکھتیں دونوں پر مختلف قسم کی قوتیں حکمران ہیں اور مکانی اور زمانی تغیرات کی تابع ہیں۔ اس مفہوم کے تمام اصلی نکات کو سرانزک بخوبی نے درست کر دیا تھا۔ لیکن اس کو بھی یہ ذمہ سمجھنا چاہئے کہ محتلاً اس کی تکمیل ہو چکی اور اب اس بارے میں کہہ کہنا نہیں ہے مابین اشیاء کی صرف یہی ایک توجہ ممکن نہیں ہے۔ بلکہ

(1) مباحثہ درمیان مکانی (سکونی) اور دانکائی (حرکی) کے خیالات کے درمیان ابھی تک جاری ہے۔ سکونی ذروں کی یہ تعریف کرتا ہے مادی صہ اجزاء اور اس کے حریف مقابلہ ان کو فورس قوت کے مرکز تجویز کرتے ہیں غیر صہ نقطے جن کی طرف قوت کے اثرات کا اشارہ کیا جاسکتا ہے۔ (دیکھو صفحہ 5-7)

(2) یہ بھی طے نہیں ہوا کہ مکان میں جو مادہ بھرا ہے اس میں خلل یا فصل ہیں یا علی الاصل بھرا ہوا ہے۔ ذرات ایک دوسرے سے جدا ہیں اور ایک دوسرے سے ان میں خلا ہے یا مادہ کے اجزاء اسر تا سر طے ہوئے ہیں (ان میں فصل نہیں ہے) اور وہ اپنی جگہ سے ٹل سکتے ہیں اور دوسرے ان کی جگہ لے سکتے ہیں اور اجزاء کے قرب و بعد سے فعل 3 میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں لیکن تفرق

احوال ممکن نہیں ہے۔

10- (3) بالکل زمانہ حال کے قریب ہی کوششیں کی گئی ہیں کہ مادے اور جوہر کے تصور کو بالکل ملا دیں اور اس کی جگہ (انرجی) توانائی یعنی اثر پیدا کرنے کی صلاحیت کو قائم کریں۔ اس طریق سے کائنات کا منظر بدل جائے گا یہ منظر جواب ہے یعنی علمی حقیقت بالکل برطرف ہو جائے گی۔

(4) بالآخر مستند علمائے جو معائنوں میں بلند پایہ رکھتے ہیں تسلیم کر لیا ہے کہ مادہ اور ذرات وغیرہ صرف اس لئے فرض کئے گئے ہیں کہ ذہن میں ایک تصویر بنے نقش ہو اور اس سے تعقل کو مدد ملے یہ گویا بطور نمونوں کے ہیں یا اشیاء کے نقشے ہیں اور یہ فرضی واسطے کے ہیں (دیکھو صفحہ 8-16)۔

دو کہتے ہیں طبیعی علم کا یہ کام نہیں ہے کہ معروضی مادیوں کو ثابت کرے اس کا کام تو بالکل حقیر ہے یہ کہ فطرت کے وہ طریقے جن کا ادراک ممکن ہے ان کو واضح طور سے بیان کر دے۔ اسی لئے وہ حقیقت کے مفہوم کا ذکر علمی مفہیم میں چڑھنے ہی سے الٹا کرتے ہیں۔ جب ہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ اجزاء صغیر کا ایک نقشہ ذہن میں لائیں مثلاً ذرات کا متحرک ہونا فضا میں یا دباؤ یا کچھ جان یا دھکا دینا جو ذرات دوسرے ذروں کو دیتے ہیں یا دوسرے ان کو دیتے ہیں ہم مجبوراً ذرات کے مفہیم سے اور ان کے باہمی تعلقات سے دور ہو جاتے ہیں۔ یہ مفہیم جو ہم کو صرف مکانی یا زمانی خصوصیات سے آگاہ کرتے ہیں اور شاید ان مفہیم میں ایسے صفات کا مان لینا شامل ہے جن سے ہم متاثر ہیں حقیقی صفات بذات خود تصور میں نہیں آسکتیں۔ ان سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف یہ تصور ہے کہ ان صفات کے معروضات (اشیاء) موجود ہیں اور چونکہ ہم نے ملاحظہ کیا 9 گزشتہ میں خیال وجود کا مختلف انداز سے بیان ہو سکتا ہے اور یہ امکان ہے کہ سب اطوار مساوی ہیں پس اثباتی قریب منطقی حقیقت کی مسلم نہیں کہ کچھ ہے جب تک تفصیلی اور طولانی جانچ ہوشیاری سے نہ کی جائے یہ فرض فطرت کی مابعد الطبیعیات کا ہے کہ معروضی حقیقت کی ماہیت سے ہم کو آگاہ کرے کہ کون سے تصورات عقلاً قابل تسلیم ہیں۔

ضرورت نہیں ہے کہ ہم یہاں انتقادی حقیقت کی دوسری صورتوں میں دخل دیں جو زیادہ مشکوک ہیں۔ لیکن ہم عموماً یہ اسناد کر سکتے ہیں کہ عام علماتی یعنی معنوی حیثیت سے یہ نظریہ قابل قدر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ علمیات کا یہ منصب نہیں ہے کہ ایک ایسی حقیقت کے وجود کا فیصلہ کرے اور اک سے جس کی ضرورت ثابت ہے۔ جب علمیات سے یہ دریافت ہو گیا کہ موضوعی اور معروضی خاصہ کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی تجربے کے علمی مواد کی خاصیت کا نفاذ رکھا گیا ہو

تو مقولات عامہ نے اپنا وہ کام پورا کر دیا جس کی ہم کو اس سے توقع ہو سکتی تھی۔ قائم کرنا ایک موجودہ حقیقت کا جو کہ ان تصورات کا جواب یا مقابل ہے یہ مابعد الطبیعت کی حکومت میں داخل دیتا ہے۔

11۔ جو ظاہریت (فلاظہریت) علمیات کو اس طرح محدود کرنے سے پیدا ہوتی ہے وہ ظاہریت کائنات کی نہیں ہے۔ کائنات کے علمیات میں یہ مان لیا گیا ہے اور یہ صحیح ہے کہ ہم اشیاء یا اشیاء صاف کی کسی صفت کو انھیں بیان کر سکتے بلکہ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ وہ موجود ہیں یا نہیں ہیں۔ تاہم یہ صاف صاف ظاہر ہے کہ ان کا وجود تسلیم کر لیا ہے اور ان کو ہمارے احساسات کی سطح تجویز کیا ہے یا یہ کہ وہ مادی حیثیت آثار کی ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہ کائنات کو مفروضہ موضوعیت اور اس کی فرام ضرورت اوداک کی صورتوں کی اور اس کے مقولات (فلاظہریت) اور معروفی قضیوں اور اوداکان اوداک کے مواد کا کائنات کی رائے میں اس زمانے کے نظریہ کے موافق نہیں ہے۔ صرف عام حدیں کائنات کی ظاہریت کی ہم قبول کر سکتے ہیں۔ ہم اتفاق کرتے ہیں اس امر سے کہ شروط موضوعیت اور شروط معروفیت کا خالص صورت میں فرق ہونا چاہئے اور واقعی تجربے میں ان کو آنا چاہئے اور ہم اس سے اتفاق کرتے ہیں کہ تجربے سے بذات خود کا کماحقہ بیان نہیں ہو سکتا نہ موضوعی اعتبار سے نہ معروفی اعتبار سے۔ دغلت لوی نیریس مانخ اور اکثر کال بعض امور میں سخت اختلاف رائے ہے۔ لیکن اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ کل تجربے ابتداء میں بلا امتیاز ہوتے ہیں لیکن تجربے سے دو مختلف پہلو یا اعتبار ظہور کرتے ہیں اور ضرور نا دو موثر جز جدا جدا ہو جاتے ہیں ایک موضوعی دوسرا معروفی۔ اس قدر تجربے کا اصلی مواد (دغلت کے نزدیک تصور کا معروفی اور دغلت کے تجربے کا اساس) چونکہ موقوف ہے ایک جاننے والے موضوع پر لہذا ہم موضوعیت کو شرط یا صرف موضوعی یا نفسی کہتے ہیں۔ ہم کو حق نہیں ہے کہ تجربے کی اساس کو شعوری عمل کہیں۔ تصورات اور احساسات و طیرہ الا اس حد تک جس حد تک کہ وہ اس موضوعی سمت کو ظاہر کریں۔ بجائے دیگر وہ منصرافی اصل مواد میں تجربے کے جو کہ موقوف ہیں دوسرے معروفیات یا اشیاء پر جو فضا میں واقع ہیں یہ معروفیت شروط ہے۔ معروفی یا خارجی یہاں بھی ہم کو حق نہیں ہے کہ ہم تجربے کے اساس کو معروفیات یا اشیاء کہیں بغیر کسی تخصیص کے الا اس حد تک جس حد تک ہم توہر کو ان معروفی تعلقات پر احتجاج کے بندہ دل کریں۔

چونکہ حقیقی جدائی دو جانہوں نے کی عملاً غیر ممکن ہے۔ طبیعی علم کو یہ ہر جزئی صورت میں دریافت کرتا ہے۔ ہر قسم کے بڑے مشکل طریقوں سے کہ فطرت میں کیا موجود ہے یعنی حقیقت معروفی کی کیا ہے۔ ہم عملاً مجبور ہیں کہ کسی خاص تجربے کی یہ تعریف کریں کہ وہ شعوری عمل ہے یا ایک

معروض ہے۔ (دیکھو 8-5)

12- یہ دونوں اصطلاحیں موضوع اور معروض بھی تفصیل سے خالی نہیں ہیں مناسب ہوگا کہ اختصار کے ساتھ ان اصطلاحوں کے معانی بیان کئے جائیں۔ تقابل انا اور عالم خارجی یعنی موضوع اور معروض کا پہلا اس اعتبار سے ہوتا ہے جو ہمارے جسم کو اور اجسام سے ہے (خصوصاً ہمارا جسم مشہور یعنی جیسا دیکھا جاتا ہے) جو فضا میں موجود ہیں۔ جو مفہوم اس طرح پیدا ہوا ہے یہ موضوعیت یا معروضیت کی ایک خاص صورت پر جاری ہوتا ہے۔ اجزاء اوصاف و حالات یا فعلیتیں ہمارے جسم کی موضوعی بن جاتی ہیں اور اجزاء اوصاف و حالات یا فعلیتیں دوسرے جسموں کی معروضی بن جاتی ہیں۔ 'وصف' یا 'حالت' سے یہاں مراد ہے وہ کوئی چیز مانا یا زمانا جو متعلق رکھتی ہو کسی جسم سے جو اس سے منسوب ہوں یا جو اس جسم سے صادر ہو یا اس کا اثر ہو۔ یہ پچھلی تعریف بتدریج بہت اہمیت پیدا کرتی ہے حتیٰ کہ آخر کار کچھ موضوعیت کے لئے نہیں باقی رہ جاتا مثلاً اس کا تعلق احتیاج کا ہمارے جسم سے قائم نہیں رہتا یا اس کے طبعی خواص سے ہم بے نیاز ہو جاتے ہیں۔

دفعہ رفتہ یہ تقابل (انا وغیر انا) ایک مختلف معنی پیدا کر لیتا ہے۔ عقلاً کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود ہمارا جسم جدا کر دیا جائے اور اجسام سے یا ایک جزئی مکانی صورت اس کی علیحدہ ہو دوسرے جسموں سے جو فضا میں موجود ہیں یا ہمارے جسم کو دوسرے اجسام کا وہ مقابل تصور کریں جیسے ذات انا مقابل ہے خارجی عالم کے۔ ہمارے خاص جسم کو خود ہی تحریرے کی ایک بنیاد سمجھنا چاہئے اور اس کو دونوں عنوانوں کے تحت میں لانا چاہئے موضوعی یا معروضی۔ پس جدید مفہوم موضوع کا متعلق ہے ایسے طریقے کے وجود سے جو مستقل موضوعیت رکھتے ہیں اور ان سے معروضیت کو تعلق نہیں ہے۔ حیات افعال ارادی تصورات خیالی تصویریں ہیں یہ تمام حالتیں یہ خصوصیت رکھتی ہیں کہ ان میں معروضی پہلو بالکل نہیں ہے معروض کے سابق کے مفہوم سے۔ لہذا یہ لب لباب موضوع کے جدید مفہوم کا ہے اور موضوعیت تحریرے کے سوا کوئی اب یہ معنی رکھتی ہے کہ وہ منسوب ہو موضوعی مواد کے کسی محل سے وہ مواد جس کو صرف موضوع سے تعلق ہے۔

13- معروضیت کے بھی اب یہ معنی ہوں گے کہ وہ خاص تعلق ہے مواد کے اجزاء کا ایک دوسرے کے ساتھ نہ کہ وہ ممکن تعلق موضوعات یا اشیاء سے نہیں ہے جن کی کوئی قسم ان میں سے قائم ہو کے اور اقسام سے جدا ہو جائے۔ وہ تعلق جو کہ درمیان موضوعی اجزاء کے ہے اس کو ہم علامہ

۳۔ قصور یہ ہے کہ کچھ کچھ ہم پر گزرتا ہے یا ہم سے ہوتا ہے وہ موضوعی اور دوسرے اجسام پر جو گزرتا ہے یا ان سے مراد ہوتا ہے وہ معروضی ہے 12۔

کہتے ہیں اور وہ تعلق جو معروفی اجزاء میں ہے اس کو میکانی اتصال کہتے ہیں اپنے آخری اور نہایت انتہائی صورت میں مفہوم موضوعیت کا یہ معنی رکھے گا فہم مواد کا اس حیثیت سے کہ وہ ایک رکن میکانی اتصال کا ہے۔ جدید تصور موضوعی احتیاط کا نفس اس مسئلہ کی تعریف میں کوئی فرق نہیں ڈالے (دیکھو صفحہ 8-5)۔ کیونکہ کیفیت تلازمی ارتباط میں ٹھیک ٹھیک یکساں ہے جوں تک اس کو مواد سے تعلق ہے مع اس احتیاج کے جو اس مواد کو تجربے کرنے والے کے بدن سے ہے۔ صورت کے اعتبار سے جدید تصور میں خلل واقع ہوتا ہے اس سے کوئی درست آگہ یا اسلوب مناعت کے تعلق کو نہیں ملتا۔ لہذا علمی اغراض سے مناسب ہے کہ قدیم تعریف موضوع کی برقرار رکھی جائے اگرچہ وہ معنوی اعتبار سے کچھ ایسی ٹھیک نہیں ہے لیکن اس کا مواد جدید کے ساتھ یکساں ہے۔

مآخذ

E. Von Hartmam, Des Grund problem der Erkenntniss theorie 1889. H. Schwarz, Das Wahrnehmungs, problem 1892. E. Konig Ueber die Retzten Fragen der Erkenntniss theorie und einen gegensatz des transcend entalen Idealism un dRealismus, In the Zeitschrift fur Philosophie und philosophisch Kritik. Vols. 103, 104.

عموماً معنوی فرقوں کے حیثیات کے لئے وہ تصانیف ملاحظہ ہوں جن کا تذکرہ صفحہ 5 کے تحت میں مندرج ہے۔

حاشیہ : شانچاری کے عہد سے لفظ تصوریت کے لفظ استعمال کی شکایت ہو رہی ہے۔ عام گفتگو میں یہ لفظ تقریباً کسی ایسی کوشش کے لئے استعمال ہوتا ہے جو عام اوسط درجہ کے روزمرہ سے بالاتر ہمداری پر ہو۔ فلسفیانہ اصطلاحات میں ہم مابعد الطبیعی معنوی اخلاقی اور جمالی تصوریت سنا کرتے ہیں۔ اودوین کی کتاب (Geschichte des Idealismus (2 Vol. 1894-96) میں بظاہر یہ مراد ہے کہ تصوریت اس جامعیت کے مفہوم سے مستعمل ہو۔

جی۔ ڈبلیو۔ ایف۔ ونگل کا نظام اکثر مطلق تصوریت کہا جاتا ہے۔ ہر برٹ کا لفظ حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ مابعد الطبیعیات میں وہ آخری عناصر کو وجود کے 'حقیقی' سے ناظر کرتا ہے۔ افوق الفطرت حقیقت امی دن ہارلمان کا یہ بیان ہے کہ اشیاء باطنیہ اور اہک کی صورتوں مکان اور زمان کے تحت میں آتی ہیں جو کہ معقولات ہیں اور یہ مابعد الطبیعی تصنیں کیلئے راستہ کو صاف کرتا ہے۔

اخلاقی فرقے

اخلاق کے مبدا کے بارے میں نظریات حکمی نوامیس اور خود ساختہ نوامیس کے نظام اخلاقی

1- غیر ناموسی جے نظریہ اخلاق کا یہ منشا ہے کہ فطری تکلیف جے اخلاق جاری احکام پر منحصر ہے خواہ وہ احکام بطور ضوابط کے ہوں یا قوانین ہوں۔ متقن یا خدائے تعالیٰ ہے (یا کلیسیا) یا سلطنت۔ یہ بھی صاف نہیں ہوا کہ غیر ناموسی فرقہ ذاتی واقعات تاریخی کے بیانات اور اخلاقی مفروضات کے مابین خط فاصل کہاں کھینچتا ہے لہذا تاریخی کی جانب سے یہ سوال پیش ہو سکتا ہے کہ آیا وہ مصطفین جن کے اقوال سند پیش کئے جاتے ہیں جو مذہب اخلاقی کے نمائندے ہیں وہ جزئی اخلاق فعل جس کا مصدر شخص واحد سے ہو۔ اس کا ماخذ کس کو قرار دیتے ہیں آیا سلطنت حاکم ہے یا کلیسیا۔ سترام دو مختلف ماخذ اخلاق کے بیان کرتا تھا۔ ٹوہٹے قانون انسان کا اور ٹوہٹے قانون خدائے تعالیٰ کا (دیکھو صفحہ 9-2) الہیات سے جو اخلاق ہے۔ اس کا میلان غیر ذاتی ناموس کی جانب ہے (مثلاً وحی والہام یا سلطنت و غیرہ) اس کا سراغ خدائے تعالیٰ کی مشیت اور وحی والہام سے ملتا ہے۔ اس نظریہ کی صحیح تر صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ کوئی چیز اچھی اور حق محض اس لئے ہوتی ہے کہ وہ خدا کی مرضی کے مطابق ہے اور اگر خدا کی مشیت اس کے خلاف ہو تو اخلاق کی صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ انسان کی عقل حسن و قبح اور حق و باطل کے دریافت کرنے کی

1۔ نوامیس ناموس کی صحیح ہے شریعت قانون کا مدد 12ء۔

2۔ اخلاق کے دو ماخذ ہیں ایک خود ذات انسان یعنی انسان اپنی ذکاوت اور جود عقل سے اخلاقی اور ایک (کنکٹس) کی ہدایت سے قوانین عرب کرے۔ اس کو اصطلاحاً خود ناموسی اخلاق کہنا مناسب ہے اور دوسرے وحی والہام یا علمائے ملت کی جانب سے جو قانون نافذ ہوا اس کو غیر ذاتی ناموس کہنا چاہئے 12ء۔

3۔ تکلیف یعنی فرض جس کے بھالنے پر انسان پر مجبور ہوا اور اگر تہملائے تو سزا پائے 12ء۔

صلاحیت رکھتی ہے۔ اور یہ خوش ہونے کا مقام ہے کہ اغراض انسانی علم کے خدائے تعالیٰ کی مسیت سے موافقت رکھتے ہیں۔ تمدنی غیر ذاتی ناموس کی جانب پیلا مصنف جس کا نام لینا چاہئے وہ بائیس ہے۔ (دیکھو صفحہ 9-7) وہ مطلق اختیار سلطنت کا ہر میدان میں تسلیم کرتا ہے لہذا وہ سلطنت کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ مابیت اور مست انسانی افعال کی یمن کرے۔ وہ کہتا ہے کہ صحت فطری اخلاقی قانون کی اور احکام الہی کی بھی مسلم ہے لیکن دونوں ایک ہی طرح سے موقوف ہیں فطری ترجہانی پر لیکن ان کو ایسی کلی صحت اور قوت نہیں حاصل ہو سکتی جو سلطنت کے قانون کو حاصل ہے۔ ہے۔ ایچ کرشمان (J.H. Kirchmann (1884) نے زمانہ موجودہ میں ایسی ہی رائے اختیار کی ہے۔

2- یہ مفروضہ کہ اخلاقی تکلیف کا معاشرت یا تمدن یا مذہب یعنی کلیسا کی منظوری میں تلاش کرنا چاہئے۔ یہ بیان تاریخی حقیقت کے جملہ اغراض کے لئے کارآمد ہے۔ لیکن جو لوگ قانون کا ماخذ غیر ذات انسان (الہام و وحی یا سلطنت) کو قرار دیتے ہیں وہ تاریخی حقیقتات میں مصروف نہیں ہیں (ان کا کلیہ فکر اخلاقی مابیت کی تلاش ہے)۔ اصلی فرق خود ناموسی اور غیر ذات ناموسی میں یہ ہے کہ خود ناموسی فرقے کے نزدیک ماخذ اور منظوری (قبولیت یا نفاذ) شخص واحد کی جانب سے اس کے طبع زہد خیالات اور ذاتی تحریکات پر موقوف ہے وہ دوسروں کی امداد سے بے نیاز ہے۔ غیر ذاتی ناموس کے حامیان احکام جن کی حقیقت اطاعت اور انقیاد سے ماخوذ ہے نہ یہ کہ حاکم کا حق عسکری آزادیانہ طور سے مسلم ہو چکا ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس قسم کی غیر ذاتی ناموسیت کی حقیقت اکثر عمل میں کھلتی ہے۔ جو شخص حرم سے اس لئے اجتناب کرتا ہے کہ وہ ممنوع ہے اور سلطنت کی جانب سے مجرم کو سزا دی جائے گی۔ اس کو براہ مستقیم اخلاقی وجوب کا حس نہیں ہوتا کہ وہ مجرم کے ارتکاب سے پرہیز کرے اور جو شخص یہ کوشش کرتا ہے کہ اپنی زندگی کو اخلاقی معیار کے مطابق بنائے تاکہ خدا اس سے راضی ہو یا کلیسا کے احکام کی تعمیل ہو وہ بھی مثل اس مجرم کے ہے جو اپنے ارادے کو ایک خارجی حکومت کے تابع کر دیتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہماری اخلاقی تصدیق (ہمارا ایمان) خود ناموسی 1 (یعنی عقلی اخلاق) کے موافق فیصلہ کرتا ہے۔ پہلی بات جو اخلاقی فعل میں مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ اندرونی آزادی ہمارے فعل کا ماخذ ہو نہ یہ کہ اپنے سوا کسی اور حاکم کا فرمان۔

لہذا ہم کمال تعین کے ساتھ قانونی نفاذ یا شائستگی کے ضابطہ معاشرتی میل جول میں یعنی

1۔ واضح ہو کہ اس مقام پر مصنف کی تقریر ہمارے مذہب کے خلاف ہے ہم عقائد خدا کے علم کو بہتر ہی علم تصور کرتے ہیں۔ اپنے حق 12 اور کل عالم کے حق میں 12۔

آداب مجلس و غیرہ ایک طرف اور اخلاقی فرض (و جوب) دوسری جانب ان میں فرق کرتے ہیں فرض اور شائستگی ممکن ہے کہ بالکل ایک ہی انداز کے کردار پر آمادہ کریں مگر ان میں جو فرق ہے اس میں ذرا سی بھی کمی نہیں ہو سکتی پس اخلاق میں خود ناموسی طبعی حکم نظر ہے۔ اور یہ فوراً سمجھ میں آ سکتا ہے کہ چند مصطفین کے سوا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ (اور ان میں سے بھی سب کے سب یکہ غیر ناموسی طریقے میں) استوار نہیں ہیں (اکمل اخلاقی نظام قدیم اور جدید عہد کا خود ناموسی انداز کا ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ کوئی خاص فہرست ایسے مصطفین کی یہاں درج کی جائے۔



عقلیت اور تجربیت

3۔ ہم نے دو مقابل کے مطلق منظر مبداء علم کے بارے میں دریافت کئے ہیں (ف 24) عقلیت (جس میں اولیات سے بحث کرتے ہیں) اور تجربیت۔ اس معنوی فرق کے موازنے میں متضاد رائیں عقلیت یا جس طرح سے مشہور ہے فطرتی یا بصیرت اور تجربیت موجود ہیں اور اس (اخیر رائے کی خاص صورت ارتقاہیت کہی جاتی ہے اگر ہم چاہیں تو یہ کر سکتے ہیں کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ضمیر ایمان یعنی کائنات کا مقصد کیا ہے؟ ضمیر سے مراد وہ اخلاقی حکم کا مرکز ہے جو ہماری ذات میں موجود ہے۔ یہ اخلاقی حکم ضمیر کی طرف سے ہمارے اعمال و افعال پر جاری ہو یا اور لوگوں کے افعال پر۔ عقلیت (یا اولیت 1) کے قائل ضمیر کو ایک اصلی پیدائش فعلیت سمجھتے ہیں جس کا علم ہم کو بصیرت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اہل تجربیت کی یہ رائے ہے کہ ضمیر تجربہ سے پیدا ہوئی ہے یا یہ کہ بتدریج اس کی تکمیل ہوئی ہے لہذا اخلاق میں اور علم العلم (جو علم) میں بھی یہ مسئلہ مہدایت نفس کا یا نفسیات کی تاریخ کا Psychogenais ہے جس کا مختلف فرقوں کی جنگ میں سب سے آگے قیام ہوتا ہے۔ اولیات یہ بھی مانتے ہیں کہ تکلفی قوت اخلاقی ناموسوں کی اور کلی تصدیق اخلاقی احکام کی ہم کو مجبور کرتی ہے کہ ہم ان کو ایک پیدائشی ملک یا کم از کم ایک ضروری تکمیل عقل عملی کی سمجھیں (دیکھو صفحہ 8-9) لہذا نظریات اخلاق میں عقلیت کے ساتھ ساتھ علم العلم میں چلتا ہے۔ وی کا فرض الایچیز اور لایچیز کا یہ فرق سب اولیات تھے۔ کائنات نے بھی اولیت اور عقلیت کو ملا دیا اخلاقی قانون مع اپنی تنگی صورت کے ایک پختہ کیا واقعہ ہے۔ اس کو ہم اسی طرح سمجھ سکتے ہیں جب اس کی اولیاتی خصوصیت کو تسلیم کر لیں۔ ضمیر ایک تفاعل ہے جس سے حکم کا مقابلہ اخلاقی قانون سے کیا جاتا ہے اس طرح کہ ضمیر کو ہم اخلاقی قانون کا وکیل نوع انسان کے تجربی شعور میں کہہ سکتے ہیں۔ اس حیثیت سے اس کا فرض ہے کہ نہ صرف انسانی افعال کو

1۔ اولیت سے مراد ہے ایسے تصدیقات پر استدلال کو ہماری کرنا جو درحقیقی ہو اور اکثر علماء کا یہ خیال ہے کہ یہ تصدیقات ذہن میں روایت رکھے گئے ہیں مثلاً اجتماع تھیمیں اور ارتقاہ تھیمیں دونوں ناممکن ہیں یا کل جڑ سے پڑا ہے وغیرہ 12ھ۔

جانچے بلکہ بذریعہ تجربہ اور فصاحت کے ہماری پسند اور احتساب پر بھی اثر کرے۔ بصیرت کا انداز اولیت کا انگریزی اخلاق میں بہت نمایاں ہے۔ اہل بصیرت اخلاقی تصورات یا احکام کو اسی ہمواری پر جگہ دیتے ہیں جس ہمواری پر ریاضی کے علوم حصارف یا قوانین فطرت ہیں۔ اہل ریاضی اور اہل طبیعیات صاف صاف کہتے ہیں کہ ہمارے اصول اولیہ کو نہ ثبوت کی ضرورت ہے نہ قائل ثبوت ہیں۔ صاحب اخلاق اسی طرح برہان سے انکار کرتے ہیں نہ اخلاقی قوانین کی بصیرت دلیل سے جام فہم ہو سکتی ہے نہ جمہور کی قبولیت کے لائق بنائی جا سکتی ہے ان کی بداہت میں اس سے کوئی بڑا فرق نہیں آ سکتا کہ اس کے بعض ماننے والے نفسیات سے قائل اطمینان تو جیسہ و اخلاق کے باخصیص پیدا ہونے پر پیش کریں اور تشریح کی یہ صورت احتیاد کی جائے کہ معاشرت سے اخلاقی قوانین کا شعور ممکن ہے لیکن کوئی فرد انسان اگر تنہا ہو تو اس کی طبیعت میں بالقوہ موجود ہے۔ آدکدورتھ R. Cudworth و آرکمبرلینڈ R. Cumberland اس کلارک S. Clarke خاص نمائندے نے بصیرتی کے انگلستان کے فلسفہ میں ہیں۔

کانٹ کے تابعین سے فکلی حلیمر فخر Fichte Shleiermacher اور کسی حد تک شاپنہار Schopenbuen بھی اسی فرقہ اولیائی میں داخل ہیں۔ ہر برٹ کے احکام ذوق Lotze دیکھو (ف 90-9) بھی اولیائی کہی جا سکتی ہے کیونکہ فکلی تصورات جو اخلاقی ناموسوں سے ظاہر ہوتے ہیں وہ ازلی اور ناقابلِ تشہیر سمجھے جاتے ہیں۔ آخر میں لوئر کو بھی اس طرز خیال کے نمائندوں میں شمار کرنا چاہئے وہ بالکل تصریح کے ساتھ ضمیر کے اولیات سے ہونے کو ایک متقن نفسی کی حیثیت سے مانتا ہے اور اسی طرح تصریح کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ تجربیت اس کا فیصلہ نہیں کر سکتی کہ اخلاقی احکام کیوں (تفلسفی) حکمی حیثیت رکھتے ہیں۔

5- تجربیت خصوصاً ایک خاص صورت ارتقاہیت کی ہے فلسفیانہ اخلاق یہ صورت آج بھی سب پر غالب ہے۔ لوک نے اخلاق کی بصیرت کے خلاف معرکہ کی آرائی کی ہے جس طرح علمیات (دیکھو ف 3-5) میں اولیت کے خلاف ایسا ہی کیا ہے۔ اس کی حجت پیدا ہونے والی ضوابط یا تصورات کے عدم ثبوت میں اس واقعہ پر مبنی ہے کہ احکام اخلاقی مسئلہ جمہور موجود نہیں ہیں۔ ہم یکساں اخلاقی تصورات یا شرائط قوموں کے مجرموں وغیرہ میں نہیں پاتے جیسے مہذب اقوام میں یا اُن اشخاص میں پائے جاتے ہیں جو سلطنت اور معاشرت کے قواعد کی پابندی کرتے ہیں۔ دوسرے پیدا ہونے والی اخلاقی اصول کے نظریہ سے فی الواقع ان کی خلاف ورزی کا اکثر یہ وقوع منافات رکھتا ہے۔ کیونکہ اس کے ارشادات پر توجہ نہیں کی جاتی اور جب ہمارے افعال اخلاقی قواعد کے

مطابق واقع ہوتے ہیں تو خارجی سحرانی کے اقتضا سے ان پر دلیل لائی جاسکتی ہے۔ پتا خراس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت کے اخلاقی احکام کے لئے ثبوت کی ضرورت ہے تاکہ ان کی کلی صحت درست ٹھہرے۔ حالانکہ پیدائشی تصدیقات نہ برہان کے محتاج ہیں نہ ان پر برہان جاری ہو سکتی ہے۔ پیدائشی میلان جس کا لوگ نے انکار نہیں کیا وہ قابلیت لذت و الم کی ہے۔ مگر مذہبی تمدنی اور معاشرتی منظور یاں میلان لذت و الم کی شریک ہو کے ہمارے اخلاقی تصورات کو بناتی ہیں۔ اس تجربیت کو اور خصوصاً اس کے حقیقی پہلو کا بلا جھجس کی جانب سے بڑی خوشی کے ساتھ خیر مقدم ہوا۔ بلوئیس Helvetius اور ہول بارخ Holbach اخلاقی تصورات کے پیدائشی ہونے کے انکار میں لوگ سے بھی آگے بڑھ گئے۔ تاہم غیر ممکن تھا کہ قابل طہینان اخلاقی نظریہ تجربیت کے خطوط (مسلمات) پر مرتبہ کیا جائے جب تک اخلاقی ارتقاء کا بار فرد انسان کی حیات کے عہد پر نہ ڈالا جائے۔ کیونکہ افراد کی جماعت میں صاف صاف شہادت معاشرتی اخلاقی ترقی کی موجود ہے۔ اس کی توضیح نہیں ہو سکتی جب تک ہم یہ تصور کریں کہ ہر فرد اپنے لئے نئے قانون از سر نو ایجاد کرے اور پیدائشی میلان کے فرق سے انکار کرے۔

6- شینگ اور یوگل نے اخلاق کے معنئین میں سب سے پہلے ارتقائی رجحانات کو نکاح ثابت کر دیا ہے لیکن ان کی رائے اخلاقی ناموسوں کی تاریخی تکمیل کے ماوے میں منتقلی ہے نہ اخلاقی لہذا وہ خاص اجزائے موثرہ کی تحقیق کے ورپے نہیں ہوئے وہ اجزاء جو اخلاقی معیار کی تبدیلی میں کام کرتے رہے ہیں بلکہ انہوں نے اس پر قاعدت کی کہ جزئی اخلاقی عقیدہ کو جو واقعی اخلاقی زندگی میں گزرتے ہیں ان کو منطقی قانون کے تحت میں لائیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ راہ اخلاقی تصورات کے کس طرح اور کیوں کے سمجھنے کی منزل تک نہیں پہنچا سکتی۔ بڑی ترقی جو ڈارون نے عضوی زندگی کی تکمیل کے اگلے نظریات پر کی۔ اس میں شامل تھا تفصیلی بیان تمام تجربی اجزاء کا جس سے ہم کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انواع کیونکر پیدا ہوئے اور ان میں انقلاب کس طرح واقع ہوا۔ ڈارون نے یہی طریقہ توضیح کا مبداءیت خمیر کے مسئلہ پر بھی جاری کیا (دیکھو تولید انسان صفحہ ڈارون)۔ خمیر کی پیدائش میں تین جز شامل ہیں۔ (1) معاشرتی جبلت جو حیوانات میں اور انسان میں بھی پیدائشی ہے (2) وہ قوت جو میزان تکمیل میں حیوان کے صعود کرنے کی وہ بتدریج بڑھتی گئی ہے حتیٰ کہ انسان اس قوت سے موجودہ کو گزشتہ کے ساتھ مقابلہ کر کے تجربے کیلئے ذخیرہ کرتا رہا تاکہ اسے کام میں لائے (3) عام جز عادت جو تمام عضوی فعلیتوں کو تنظیم کرتی ہے اور میلانات کو درست کرتی ہے اس پر انتخاب نظری اور وہ اثر جو ہمارے نئی نوع کے پسند اور ناپسند

کا ہماری حیات اور کردار پر ہوتا ہے اضافہ کرنا چاہئے۔ انتخاب فطری کے عمل سے مثلاً جس نسل میں خود ہماری اعلیٰ وجہ کی تکمیل پر پہنچ گئی ہے یا معاشرتی تحریکات کا مفہوم بدل گیا ہے وہ جہد البقا میں زیادہ فائدہ حاصل کرتے ہیں۔ یہ نسبت ان لوگوں کے جو اس اعتبار سے پیچھے رہ گئے ہیں۔

7۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے اپنہ نے کوشش کی کہ ارتقاء کے عقیدہ کو مسائل اخلاقی پر ہماری کریں۔ کل افعال میں اس اعتبار سے فعلیں شامل ہیں جن کی مناسب اغراض ہیں اور وہ کام جو غرض خاص کیلئے زیادہ مناسب ہے وہ فعل کامل ہے طبعی اغراض ارادی فعلیت کے یا حفظ اور ترقی شخص سے یا حفظ اور ترقی نسل یا ترقی معاشرت کی حالت کی جس میں شخص کی زندگی کے امکانات ہیں کہ وہ شخص زائد رہ سکے اور ایسے کام کرے جو اور اشخاص کے مقاصد اور اغراض کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مناسبت رکھیں۔ اس کے مطابق اپنہ نے کردار کے یہ مدارج قائم کئے ہیں حفاظت شخص کے لئے اور حفاظت نوع اور جو افعال عموماً مفید ہوں یعنی تیسرے درجے کے وہ اخلاقی کیلئے موضوع ہیں۔ علم اخلاق کا یہ کام ہے کہ زندگی کے قوانین کو جو وہ کے عام شرائط سے استخراج کرے کہ بعض اطوار کردار کے کیوں مضر ہیں اور بعض دوسرے کیوں مفید ہیں۔ نیک کام اپنے وسیع مفہوم سے وہ کام ہے جس سے کوئی خاص غرض پوری ہو اور آخری قابل شعور غرض تمام زائدہ فعلیت کی وہ ہے جس سے خوشی پیدا ہو یا برقرار رہے یا دوسرے سے بچ سکے یا دور دور ہو۔ یہ بچ ہے کہ اکثر اخلاقی نظام یا اخلاقی احکام ہیں جن میں خوشی پر زیادہ اصرار نہیں کیا گیا ہے لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان نظامات کے ماننے والے لذت (خوشی) کی جگہ حقیقی اور آخری انجام کو کردار کے رکھتے ہیں بعض ایسے نظامات ہیں جن میں صحت (صدق) اور مفہوم کو بطور ایسے واسطے کے قرار دیا ہے جس سے لذت حاصل ہو۔ سب سے کامل کردار اچھی کردار ہے لہذا وہ مثالی (فرد کامل) انجام فعل کا ہے اور وہ ایک طبعی شکل انسانی ارتقاء کی نگہی گئی ہے وہ وہی کردار ہے جو کہ معیار کامل کردار کا ہے اخلاقی نقطہ نظر سے۔

8۔ وینٹ نے ایک نئے طرز سے ارتقاء کو اخلاقی میں ہماری کیا ہے وہ اخلاقی احکام یا اغراض کی تبدیلی کی وجہ قانون اور ای غرض میں پاتا ہے وہ قانون یہ ہے کہ ہر فعل ارادی کار انجام دینا ہے کہ وہ مجوزہ انجام سے تجاوز کر جائے اس طرح سے ناغہ شدہ اثرات پیدا ہوتے ہیں جو اس کام آتے ہیں کہ جدید تصورات اغراض کے ماخذ ہوں۔ یہ تصور بہت ہی مفید ہو۔ اخلاقی تحقیقات میں اس سے ہم یہ سمجھ سکتے کہ کسی فعل ارادی کی ابتدائی اور اصلی غرض سے غرض حاصل شدہ کے ساتھ جو کسی خاص حیثیات تکمیل کے بعد کسی اور مقصد کے لئے مفید ہو۔ مثلاً ہم یہ دیکھتے

ہیں کہ ایک فعل جو محض ذاتی اور شخصی غرض پر مبنی ہو کر نہ کرنا اختیار کیا گیا تھا وہ رفتہ رفتہ نفع غیر ملکی نفع کل کیلئے ہو گیا۔ وراثت نے اخلاقی تصورات کی تکمیل میں تین منزلوں میں فرق کیا ہے (1) یہ وہ منزل ہے جس میں زندگی کی اخلاقی حیثیت اور دوسری حیثیتوں میں تفریق نہیں ہوئی ہے (2) دوسری منزل وہ ہے جس میں مذہب اور معاشرت کے اثر سے اخلاقی تصورات کے حدود کی کما حقہ شناخت ہو جاتی ہے۔ (3) یہ ایسی منزل ہے جس میں اخلاقی مفاد میں کمی و حدت اور ترتیب کا علم حاصل ہوتا ہے۔ جب فلسفہ میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے اور مذہب کی تنگی صورت زائل ہو جاتی ہے یہ وہ حالت ہے جس میں انسانی اخلاق کا مفہوم کسی خاص نسل کی خصوصیات اور رسم و رواج سے تجاوز کر جاتا ہے۔ بالآخر ضمیر کا نقشہ کا ظہور ہوتا ہے۔ وراثت کہتا ہے کہ اس حالت میں ایسے دوائی کا غلبہ ہوتا ہے جو آسرا ہوتے (حکم کرتے ہیں کہ یہ کام کرو اور یہ نہ کرو) ہیں جن کی تکمیل کے لئے اکثر اجزاء نے کام کیا ہے۔ خارجی اور داخلی ممانعت (باز رکھ) سے اخلاقی مثالیہ زندگی کا استوار ہو جاتا ہے۔ جو آسرا خیر ساری منزل کی ابتدا میں کام کرتا ہے یہ منزل وہ ہے جس میں اخلاق کا شعور کما حقہ ہوتا ہے جب کہ سب جدا گانہ اخلاقی فعلیتیں ایک بنیادی اصل کی تابع ہوتی ہیں اور یہی بنیادی اصلی سب کے نشین کا باعث ہوتی ہے۔

9۔ یہ مثالیں ارتقائی اخلاقی کی اس کے اسلوب کی عام ماہیت پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم اخلاق کے مطلوبات ارتقاہیت سے بہتر طور پر پورے ہوتے ہیں یہ نسبت مذہب بصیرت کے اخلاقی احکام کی مبداءیت کا مسئلہ پھر آئی ضمیر کے مان لینے سے حل نہیں ہو سکتا۔ اول تو واقعی اخلاقی قدر و عیناں جو تاریخ میں پائی گئی ہے۔ اس میں جو فرق ہیں ان کی توجیہ نہیں ہوئی۔ وہ فرق جو کسی قوم کی حیات میں اور اس قوم کے اشخاص کے کردار میں ہوتے ہیں۔ دوسرے اس کی کوشش نہیں ہوئی کہ موجودہ اخلاقی تصورات سے ان کے حالات کا پتہ لگایا جائے۔ اور ارتقاہیت پر وہ اعتراضات وارد نہیں ہو سکتے جو قدیم صورت کی تجربیت پر ہوتے ہیں۔ اسی حالت میں ہم مجبور ہیں کہ اس موقع پر یہ سوال کریں جیسا سوال ہم نے ایسے ہی موقع پر بحث علم یعنی طبیات میں کیا تھا (دیکھو صفحہ 24-2) کہ آیا اخلاق در حقیقت کوئی ضروری غرض تاریخی اور نفسیاتی حقیقیات سے اخلاقی احکام کی مبداءیت کے تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ قانونی مہارت ارادے اور فعل کے فن کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا۔ ناموسوں کی صحت کے لئے یا ناموسوں کی ترتیب اور احکام کے لئے اس کے ثبوت سے کہ تاریخی تکمیل مختلف شرائط اور اثرات کے تحت میں ہوئی ہے ہم کو یہ امید نہیں ہو سکتی کہ اخلاق کو کوئی فائدہ براہ راست پہنچے گا اس توجیہ

سے کہ اخلاقی تصورات صد ہا سال میں پیدا ہوئے تھے جیسے منطق کو کوئی نفع اس سے نہیں پہنچ سکتا۔ اس طرح کہ اس کے مسائل نفسیات کی تاریخ سے تشکیل تصورات اور تصدیقات اور اسلوب کے بیان کئے جائیں۔ اسپنسر کا مفہوم کسی فعل کے انجام کا کہ وہ ایک طبعی شکل انسانی ارتقا کی ہے یہ مفہوم یقیناً خالص نظری نور و فکر سے تاریخی سلسلے کے نہیں نکلا ہے۔ بلکہ یہ مفہوم اس طرح پیدا ہوا ہے کہ اخلاقی حکم عمل میں لایا گیا جبکہ بعض فعلتیں یا افراض پہ نسبت دوسرے افراض کے ذریعہ پیش کیا پائے گئے۔ ارتقا سمیت ایک نظریہ ہے یعنی قانون نہیں ہے اس سے ہم کو جزئی واقعات کی توضیح معلوم ہوتی ہے نہ کہ اقدام اور ضوابط جن سے ہم اپنے افعال کو مستحکم کر سکیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ بصیرت اور تجربیت میں خود تضاد ہے وہ اخلاق کے لئے کوئی اصلی مفہوم نہیں رکھتا۔ یہ ایسے نظریات پر جاری ہو سکتا ہے جو نفسیات اور معاشرے کے مسائل کے عمل و رد آد میں شکل پذیر ہوئے ہیں۔

مآخذ

F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis 1889.

C. M. Williams, A Review of the system of Ethics founded on the Theory of Evolution 1893.

F. Ehenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens 189.

اخلاقی انعکاسی (تأمل) اور اخلاقی حسی

1۔ یہ سوال کہ آیا دواغی اخلاقی ارادے اور فعل کے جس حیثیت سے کہ وہ تجربے میں آتے ہیں صورت حیات کی اختیار کرتے ہیں یا انکسار یعنی غور و تأمل کی۔ کسی قسم کے عقلی غور و فکر کے دو مختلف مفہوم ہو سکتے ہیں یا تو ردو ردیا جائے دواغی کی نفسیاتی ماہیت پر۔ وہ دواغی جو کسی فعل ارادی کے باعث ہوں اور جواب اس سوال کا تلاش کیا جائے نفسیاتی طریقوں سے جن کا محل نفسیاتی (عالم) کرہ ہو۔ یا غرض اس فعل کی دواغی کے اخلاقی اوصاف پر منحصر ہو۔ جن کی تقسیم اور قدردانیت کے لئے کسی طرح نفسیات کا لحاظ نہ کیا جائے۔ علم اخلاق کی تصانیف میں ان دونوں پر نظر کرنے کے طریقوں میں صاف صاف فرق نہیں کیا گیا ہے لہذا مختلف مختلف نظریات کے طرفداروں کا نام لینا دشوار ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور دشواری بھی ہے۔ دامعہ کے معنی باب میں بھی جمہور کا اتفاق نہیں ہوا ہے اور یہ کہ دامعہ کو انجام یا عاقبت سے کیا نسبت ہے اگر دامعہ اور سبب ایک ہی چیز ہے تو بلا شک شعوری وجود تعین انتخاب یا فعل میں ایک کسری حصہ مجموعہ علت کا ہوگا۔ لیکن چونکہ اخلاقی تصدیق کو براہ مستقیم نسبت ہے شعوری عمل سے ارادے اور فعل کے۔ دامعہ کا تصور اخلاقی میں وجود تعین کے شعور سے محدود ہے۔ پس انجام یا ایک تصور فعل کے نتیجہ کا ہے جس کی نسبت سمجھا گیا ہے کہ وہ عموماً ممکن الحصول ہے اور صاف ظاہر ہے کہ یہ تصور کردار پر مؤثر اور اس کے تعین کا موجب ہے اس معنی سے انجام خدا یک دامعہ ہے۔ چونکہ انجام واحد فعل ارادی کے تعین کی مستقیم وجہ سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ نتیجہ انتخاب کا نہ بھی ہو اصطلاحی لفظ دامعہ سے یہ مقصود ہے کہ وہ موقع عمل یا جہت پر فعل کی دلالت کرے اسی کی وجہ سے انجام کا تصور پیدا ہوا یا وہی انتخاب کا باعث ہوا پس دامعہ اور عاقبت کا فرق بالکل ہی سادہ ہے فعل ارادی کے تعین کی وجہ انجام کا تصور ہے دامعہ وجہ تعین۔ اس صورت میں ٹھہرے گا جبکہ انجام تک رسائی ہو جائے۔ ان میں سے کوئی بھی اخلاقی نکتہ نظر سے نہیں دیکھا جاسکتا جو یکہ ہوا لا شعوری طریقہ عمل کی خصوصیت میں۔ چونکہ ہم ایسی ہی کئی صفائی کی اخلاقی تصانیف میں دیکھتے ہیں ان لفظوں کے معنی صاف نہیں ہوئے بلکہ بعض

کتابوں میں تو اس مسئلہ کو بالکل نظر انداز ہی کر دیا۔ یہ بہت ہی دشوار ہے کہ ہماری تاریخی توضیح میں اجمال کے سوا کچھ اور ہو۔

2- توجیہ مذکورہ ذیل کو انہ کا کسی اخلاقی کے خالی یا وہ اخلاق جس کی بنا حسیّت پر ہے یا وہ عکسہ نظر جو ان دونوں کے درمیان ہے کام میں لائیں گے (1) داعیہ کے تصور کو اس مفہوم کیلئے استعمال کریں گے جس کی تعریف اوپر ہو چکی ہے (2) وہ اپنے فلسفہ کی بنا جدید عہد کی جس کی تعریف کو قرار دیا یعنی خوش آئند کی حالت یا ناخوش آئند کی حالت کو بغیر اس کے کہ منجملہ کل ممکنہ مفروضات کے جو جس کی صفت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کسی ایک کی قطعی صحت کا اقرار کرے بعض علماء نفس یہ یقین کرتے ہیں کہ حیات سراسر مسائل ہیں حتیٰ کہ صرف دو ہی صفتیں حیات کی ہیں یا وہ خوش آئند ہو یا ناخوش آئند ہو۔ دوسرے سے متعدد اختلافات صفت میں کے جو عام تقسیم کے تحت میں ہیں۔ امتیاز کرتے ہیں جسمانی و اخلاقی و مذہبی وغیرہ اقسام حیات کے قرار دیتے ہیں ہم حیات کی ماہیت کے بارے میں اس نفسیاتی رائے کے اختلافات سے بالکل قطع نظر کر سکتے ہیں اور ہم کو ایسا ہی کرنا چاہئے کیونکہ ہم کو کبھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کسی اخلاقی صفت نے کوئی رائے اختیار کی ہے (3) بالآخر ہم انہ کا کسی اخلاق کی ضمنی صورتوں سے جدا جدا بحث کی کوشش نہیں کر سکتے یعنی وہ اخلاق جو فکر سے متعلق ہو یا جو عقل سے متعلق ہو (دیکھو صفحہ 12-7) صرف وہ شقیں جن پر ہم کو غور کرنا ہے وہ اس سوال میں داخل ہیں آیا دو اخلاقی ارادے کے اپنی صفت کے اعتبار سے عقلی ہیں یا وجدانی اور ہم یہ مرکب نگاہ ان کی جگہ استعمال کریں گے اخلاقی عقلیت انہ کا کسی اخلاق کے لئے اور وجدانی اخلاق یا اخلاق حسیّت۔

3- اخلاقی نظامات قدیم فلسفہ کے سب کے سب عقلی ہیں سراسر کا بیان ہے کہ انہ کا اس (یعنی جامل) ہی فیصلہ کر سکتا ہے کہ کس چیز سے حید اور پائیدار طبعیتان یا سعادت حاصل ہو سکتی ہے یعنی کسی جزئی صورت میں اخلاقی فرض کسی چیز سے پوری ہو سکتی ہے اور یہی حکم نظر اظالمون اور ار۔ ملاحظا لیس کا بھی تھا۔ اخلاقی تعین ذہن کی سب سے اعلیٰ قوت سے ہونا چاہئے یعنی عقل سے۔ لہذا سب سے اعلیٰ فضیلت حکمت ہے یا دور اندیشی یا پیش بینی یعنی ایک خاص عقلی مزاج ہے۔ روحانیت اور اپنی قورس کے تابعین میں بھی یہی مسئلہ جاری تھا۔ روحانیت شہوت و غضب کو ختم کرنا برائیوں کی اصل قرار دیتے ہیں اس طرح کی سلیبی (شرط) یہ اخلاقی یا نیکی کا ایک ایسا مزاج ہے۔ جس میں شہوت و غضب کو غفل نہ ہو جس کو بے پروائی استغناء کہنا چاہئے زمانہ وسطی کے مدرسین

کے فلسفہ میں بھی عقلیت کا اثر موجود رہا باوجودیکہ عیسائی مذہب اس کے خلاف ہے۔ حاکم الیکوئاس کہتا ہے کہ عقلی پیش بینی ارادہ کو آدھ کر دیتی ہے کہ انسان جملہ ممکن اغراض کے لئے اسی کو اختیار کرے جو سب سے بہتر ہو۔ اور مہد ہدیہ کے فلسفہ میں عقلی اخلاق کے اکثر طرفدار ملتے ہیں بائس کا فطری اخلاق قانون (دیکھو 9-7) یہ ہے کہ مفید اور مسرت بخش فعل کا صحیح اندازہ کیا جائے اور خلاف اخلاق فعل عقلی غلطی پر منحصر ہے۔ یعنی غلط استدلال کا وقوع۔ کدورتھ بھی پیش بینی کو تمام اخلاق کا سرپیشہ قرار دیتا ہے اور اسی خیال کا کھارک کے فلسفہ میں بھی قرار دیا ہوا ہے وہ یہ چاہتا ہے کہ اخلاق کو چاہئے کہ ہمیشہ عقل کے تصرف میں رہے۔

4۔ اخلاق انکاسی کے شمار میں ایک اور قسم بھی داخل ہے یعنی مادی۔ اہل اخلاق مادی ترجیح دیتے ہیں عقلیت کے مفہوم کو اخلاقی دوا می میں کیونکہ عقل تجربیت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے۔ کیونکہ بدلتے ہمارا علم اور تصدیق (حکم) اور تامل (انکاس) تجربے پر بخوبی متوقف کئے جاسکتے ہیں لیکن ماہیت جس کی تحقیق ہوتی ہے میلان (طبیعی) اور نظام عضوی۔ عقلیت مابعد الطبیعی اخلاق پر ستر ہوئی اور اٹھارویں صدی کے بھی غالب ہے یہ سچ ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دی کارٹس کی تصنیف سے کوئی خاص سرگرمی اس رائے کی طرف سے ظاہر ہوتی ہے۔ پھر بھی اس نے اخلاق کی یہ تعریف کی ہے کہ کسی شخص کا ایسے کام کی نیت کرنا جس کو وہ حق سمجھتا ہو اخلاق ہے۔ اور وہ یہ بھی مانتا ہے کہ جذبات صاف علم کو تاریک اور اس کے ساتھ ہی ایسے ارادے کو بگاڑ دیتے ہیں۔ لہذا ایک مقام پر اخلاقی اور عقلی فعل کو بعینہ ایک ہی سمجھتا ہے۔ اخلاقی فعل نتیجہ روشن خیالات کا ہے اور خلاف اخلاق فعل پریشان خیالات سے پیدا ہوتا ہے۔ اور چونکہ حیات خوش آئند کی اور ناخوش آئند کی کے دونوں پریشان خیالات کی قسم سے ہیں ان کو اخلاق کا مائع سمجھ سکتے ہیں نہ یہ کہ وہ وجودی بنیاد میں ہیں اخلاقی تقیین کی۔ اٹھارویں صدی کے نصف اول میں ولف کی تصانیف کے ذریعہ سے رائے مسلسل نظر یہ جرمن کے فلسفہ کا ہو گیا۔ کانت کو بھی اخلاق میں مسئلہ انکاس (خود فکر) کا ماننے والوں میں شمار کرنا چاہئے۔ اخلاق کا صرف ایک ہی دامیہ ہے جس کو کانت نے تسلیم کیا ہے یہ کہ وہ ایک قانون عقلی علی کا ہے ایک بدیہی ضابطہ کی حیثیت سے۔ حیات انسانی ارادے میں تقیین کی بنیاد میں جن کا مائع علاج امراض ہے۔ ہے جی عقلی اپنے اول مہد میں اخلاق کے مسئلہ میں کانت کا سچا تابع تھا۔ ان لوگوں کے سوا جو فرض کو بھلااتے ہیں فرض سمجھ کے کوئی اور اخلاقی سیرت کی بلند منزل تک نہیں پہنچا۔ جو کل بھی مستولی ہے۔ عقل ہی سے اس کا فیصلہ ہونا چاہئے کہ ارادے کو انتخاب کرنے میں کوئی غرض اختیار کرنا لازم ہے۔ اور زمانہ حال کی

منفعت (دیکھو صفحہ 30-9) جس کے نمائندے ہتھام اور بے ایس مل ہیں اسی نظریے کی جانب میلان رکھتی ہے بہت بچہ در بچہ استدلال سے ہم اس کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کونسا مفروضہ فعل اخلاقی حیات کے موافق اور عام مصرف الحالی کے لئے مناسب ہے۔

5- مسیحیت کے مہذب وہ اخلاق جس کا تعلق حیات سے ہے اس کی صورت متعین نہیں ہوئی تھی۔ مسیحیت کے نزدیک اسی محرک اخلاقی فعل کا محبت کی حس ہے۔ اور اس عہد کو ایک مدت گزر گئی تھی کہ فلسفیانہ اخلاق نے اپنے ساتھ وہ دہانی اخلاق کے خیال کو لایا۔ شاہفلسفی کی تصانیف میں یہ خیال غالب ہے کہ جذبات ہی ہمارے افعال کے سرچشمے ہیں اور اخلاقی سیرت کی جزا خود فرضی اور معاشرتی حیات کے مرکب و تعلق میں ہے (دیکھو صفحہ 9-7)۔

تیسرے (1747) کی رائے میں بے غرض محبت یا رجحان بے غرضی کا خاص سرچشمہ اخلاقی فعل کا ہے۔ حالانکہ عقل دوسرے مرتبہ پر ہے وہ مدد دیتی ہے کہ معروضات فعل کو متعین کرے۔ اسٹوہ کے نزدیک صرف ہمدردی ہی محرک اخلاق کی ہے۔ روسو بھی حیات کے اخلاق کا نمائندہ ہے۔ مگر اس کا کلیہ نظر مختلف ہے۔ اس کا یقین تھا کہ طبیعت تہذیب سے بہت بلند مرتبے پر ہے اس کا یقین ضرور تھا اس کو اس طرف لے گیا کہ طبیعتی حیات پر زور دے وہ حیات جن کو تعلیم نے توڑا مردہ نہیں ہے۔ کانٹ کے زمانہ کے بعد کے فلسفہ میں شاہینارنا مورحائی جذباتی اخلاق کا ہے۔ ہمدردی ہی ایک محرک اخلاق کی ہے اہل لیور ہاخ بھی اسی فرقے سے تعلق رکھتا ہے وہ سرت کی تحریک کو اسی قوت تمام افعال کی سمجھتا ہے اخلاقی افعال بھی اسی میں داخل ہیں۔ کومت بھی محبت ہی کو معاشرتی فعلیوں میں باعث تحریک جانتا ہے۔ آج کل حسی اخلاق بے شک عروج پر ہے۔ اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ زمانہ متاخری نفسیات میں جس اور محرک کو حید ایک ہی مان لیا ہے۔

6- کل اہل اخلاق یا عقلیت کے گردیدہ ہیں یا جذباتی نظریے کے بعض نے درمیانی صورت اختیار کی ہے۔ عقلی اور جذباتی دونوں کو اسکانی جزو موثر سمجھتے ہیں۔ مثلاً اسپنوزہ کے نزدیک جو ارادہ جذبات کا مطلق ہو وہ تمام برائتوں اور بد اخلاقیوں کا ماخذ ہے وہ کہتا ہے کہ علم بشرطیکہ شرع اور کافی ہو تو نجات مل سکتی ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ جذبات پر سوائے جذبات کے اور کوئی غالب نہیں ہو سکتا لہذا اپنی ہی اخلاقی سیرت باطنی آزادی کے ایک خاص جذبہ ہی سے پیدا ہو سکتی ہے جو تمام جذبات سے زیادہ قوت رکھتا ہو۔ یہ سب سے بلند جذبہ عقلی محبت الہی کا ہے۔ انگلستان کا کبر لیڈ خیر طبعی کے حس اور اعتماد کو عقلی پیش جی کے پہلو میں جگہ دیتا ہے۔ ان وجوہ سے اردو

فعل کا تعین ہوتا ہے اور لاک حب ذات کو ایک مؤثر محرک کی حیثیت سے مطلقاً نہ تعامل کے برابر جگہ دیتا ہے۔ ہر دم بھی یہ خیال کرتا ہے کہ سیرت و طرح سے متاثر ہوتی ہے بھر دی اور حب ذات سے ایک جانب اور سمجھ اور تعامل سے دوسری جانب۔ پچا خر ہر برٹ کو بھی اسی فہرست میں داخل کرتا چاہئے کیونکہ اس کے عملی تصورات جانچ کا معیار اخلاقی قدر شناسی کے لئے مہیا کرتے ہیں وہ دونوں کو تسلیم کرتا ہے ایک جذبی اور ایک عقلی محرک ہے۔ جذبی کی شناخت خیر طبعی کے تصور سے ہوتی ہے اور عقلی کی شناخت شاید کمال کے تصور سے۔

7۔ نفسیاتی تحقیق محرکات کی ماہیت کی جن سے پسند یا فیصلے کا تعین ہوتا ہے کلی وجوہ کی جانب رجحانی کرتے ہیں اور وہ اس سوال سے بالکل ملیدہ ہے کہ آیا حس کی دو مضمتیں ہیں یا متحدہ۔ نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اخلاق واقعات کے لئے نہ جذبی اخلاق بذات خود کافی ہے نہ عقلی۔ اکثر ایسے افعال ہیں جو صرف عقلی محرکات سے منسوب ہو سکتے ہیں۔ لیکن کچھ افعال ہیں جن پر متاثرانہ تصور یا تصدیق کی ترفیب کا اثر پڑتا ہے اور ان ماوراء اور افعال ہیں جن کا انتخاب موافقت اور نا موافقت کے خیالات کے باعث سے ہوا ہے اکثر اخلاقی تعین اس زمانے کے اس طرف مائل ہیں کہ حس کم از کم ایک ہی ہونا چاہئے۔ اگر بھی جزء موثر نہ ہو کسی عزم کے اختیار کرنے میں اور اکثر صاف صاف کہتے ہیں کہ ارادہ کرنا اور ارادہ کرنے سے خوش ہونا ایک ہی بات ہے واقعی (تصدیق) یا حکم قائل کا بہر طور اس نظریہ کی ایک قطعی نقیض پیش کرتا ہے بعض اوقات ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم کو کچھ کرنا چاہئے نہ صرف میلان سے بلکہ اس لئے کوئی خارجی یا داخلی قوت ہم کو مجبور کرتی ہے۔ بعض اوقات ایک ہی میلان سے جس میں حس کو کوئی دخل نہیں ہے ارادہ پر اثر کر کے فیصلہ پر مؤثر ہوتا ہے۔ یہ دعویٰ کہ حیات ہمیشہ بلا کسی اختلاف کے ارادے کا تعین کرتے ہیں۔ اس سے بھی بڑھ کے یہ قول ہے کہ صرف بھی ممکن محرکات ارادی فعل کے ہیں۔ یہ ایک منطقی مکابروہ ہے بالکل کلکی انداز کا۔ یہ واقعی بیان نہیں ہے جو واقعات سے ماخوذ ہو بلکہ ایک مفروض کار سازی سلسلہ واقعات کی ہے۔ اس کے علاوہ ابھی ایک اور امر غور کے لائق ہے۔ ارتقائی نقطہ نظر سے جدید نفسیات میں یہ یقین پیدا ہو گیا ہے کہ لذت اور الم شخص زندگی کی روانی اور اس کی روک سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا جو حفظ ذات کو اسلی اور اخیر غرض تمام افعال کی سمجھتے ہیں وہ اس میں کوئی مشکل نہیں پاتے کہ اخلاق کی ترجیحانی نفسیات سے کی جائے اور اپنی غرض کی یہ تعریف کریں کہ وہ لذت کا طلب کرنا اور الم سے بچنا ہے۔ بغیر اس کے کہ حس کے اس ارتقائی نظریہ کی صحت اور عدم صحت کے باب میں کچھ کہا جائے۔ ممکن

ہے کہ بھاری اعتراض اس کے خلاف پیش ہو سکیں۔ اس تسلیم شدہ افعال سے ایک بالغ شخص کے کسی خاص فعل کی نسبت کچھ ثابت نہیں ہو سکتا۔

8- نفسیاتی امتحان بشرطیکہ تعصب کو دخل نہ ہو ثابت کرتا ہے کہ (1) ارادی افعال جس سے بے نیاز ہو کے سرزد ہوتے ہیں۔ (8) ایسی متعدد صورتیں ہیں جنہیں لذت یا الم کے پہنچنے کا تجربہ براہ راست نہیں ہوتا بلکہ صرف تصور میں۔ ان سب میں ہم جانتے ہیں کہ اگر ایک خاص امر کا وقوع ہوگا تو ایک خوش آئند حس پیدا ہوگی یا ایک ناگوار حس سے بچاؤ ہوگا۔ یعنی ہم کو عقلی طور سے معلوم ہے کہ حیات اور ان کی شرائط میں کیا تعلق ہے۔ بلاشبہ کوئی اس سے انکار نہیں کرے گا کہ اس علم کی بنیاد پر انتخاب واقع ہوتا ہے اور عزم کیا جاتا ہے۔ بے شک یہ ممکن ہے کہ تصورات سے جذبہ توقع کا پیدا ہو اور یہ پیش بینی کے حیات کے ساتھ ہو لیکن یہ ضروری ہے نہ (مصنف کے تجربے کی وسعت تک) اکثر یا معمولاً ہوا کرتا ہے (ب) اسی سے متعلق وہ افعال ہیں جن کی عادت ہو یا جو آپ سے آپ (بلا قصد) واقع ہوں۔ جن کا قطعی اور عمومی وقوع ان کو انتہائی افعال کی قسم سے خارج کر دیتا ہے۔ (وہ افعال جن میں پسند یا اختیار کو دخل ہے) لیکن ارادی افعال سے عموماً خارج نہیں کرتا۔ ان کے لئے ایک خاص تحریک کی ضرورت ہے جو ان کو مخصوص تصورات سے پہچنتی ہے۔ (1) اور بلا غرضی یا فرضی افعال بظاہر جذبی محرکات سے نہیں صادر ہوتے۔ وہ سب اکثر مشابہ افعال کی ایک فرد ہوا کرتے ہیں۔ جہاں کہیں اصول نظری غور و فکر وغیرہ کسی عزم کا تقین کرتے ہیں ان کی مسادات ۱۔ ارادہ کی خوشنودی کے ساتھ بالکل بے معنی ہے اگر ان کا کسی اخلاقیات اس بیان پر قاعدت کرتے کہ عقلی محرک ممکن ہیں یا واقعی (یا فاعل) ان کا وقوع ہوتا ہے تو اس کو عمومی قبولت کا حق حاصل ہوتا ہے۔

9- (2) لیکن اس کا بھی وقوع کچھ کم نہیں ہوتا کہ متاثرانہ انداز کے تصورات یا سلسلہ تصورات پسند یا اختیار کیلئے تقین کے لئے ضروری ہیں (یعنی ایسے ہی افعال پسند یا اختیار کئے جاتے ہیں جن میں تاثر کو دخل ہو) جب ہم خیر ظنی یا ہمدردی سے کام کرتے ہیں یا خوف در جا سے سرگرمی یا باپوسی سے جو اثر کام کرتا ہے وہ کم و بیش شدید حس یا کوئی عقلی جزو متاثر ہوتا ہے ہماری پسند کا تقین محض حس سے نہیں ہو سکتا بلکہ حس بعض تصورات یا قصد بقاء کے ساتھ مل کے کام کرتی ہے۔ جس بذات خود اکثر غیر متعین ہوتی ہے وہ اس قابل نہیں کہ کسی معنی واقعہ میں ارادے اور پسند

۱۔ بعض افعال کا وقوع ہم سے قصد دارانہ ہوتا ہے گو کہ ہم اس کے کرنے پر رضا مند نہیں ہوتے مثلاً بچوں کو

کی رہنما ہو۔ اور عقل جزو سے بالکل علیحدگی کرنا واقعات کی ناقابل معافی عدم توازن پر دلالت کرتا ہے۔ (3) بلاخر یہ تجربہ بھی کسی طرح غیر معمولی نہیں ہے کہ تصور بھی غرض کی شان حاصل کر لیتا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ایک نمایاں حس لذت کی نگل ہوئی ہوتی ہے جو دوسرے ضعیف اور غیر متاثر امکانات کے وقوع کی مانع ہوتی ہے۔ تعلق غرض اور اقتصاد کا ذہن کی ایسی حالتوں میں خاص تعلق تصور اور حس کا ہے اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ صورت بالکل بیحد ہے اگرچہ یہی ایک ممکن صورت نہیں ہے۔

نتیجہ ہماری نفسیاتی بحث کا یہ ہے کہ محرکات کی ماہیت کے بارے میں کسی قطعی نظریہ کو رد کر دیا جائے۔ ہم کو ملاحظہ کرنا چاہئے کہ اخلاق جس کی بنا حیات پر ہے جس طرح اس کا ذکر فلسفہ کی تاریخ میں ہے۔ اس میں کوئی غلط فاصل اس حیثیت کا نہیں سمجھنا چاہیے۔ محرک اخلاق کی تحریک پائی جاتی ہے صحبت یا ہمدردی یا خیر ظنی میں۔ ہم کو یقین کرنا چاہئے کہ مصنف کے ذہن میں ایسے افعال ہیں جو دوسرے نفسیاتی عنوان میں پڑتے ہیں وہ افعال جن میں پسند کا یقین متاثرانہ انداز کے تصورات سے ہوتا ہے۔

10۔ اب ہم کو اخلاقی سوال کی جانب رجوع کرنا چاہئے۔ اور یہ دریافت کرنا چاہئے کہ کسی امکانی صورت کی حرکت پر کسی انتخابی فعل کے اخلاقی پسند کی مہر لگی ہوئی ہے۔ عقلیت کے نزدیک سوائے پہلے کے کوئی نہیں ہے اور جذبی اخلاق کے نزدیک تیسرا۔ عقلیت کا ماننے والا یہ سمجھے گا کہ ترکیب حس کی آمیزش سے پسند کے یقین میں اخلاقی ارادہ پر شراب اثر پڑتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ اگرچہ کٹاؤٹ ایسے زبردست حکیم ہی سے منسوب کیوں نہ ہو کہ وہ اس کا حامی ہے لیکن اس کی صحت کیلئے تسلیم نہیں ہوئی ہے۔ ہماری اخلاقی تصدیقی فعل ارادی کی ایسی صورتوں میں جبکہ ہم کو یہ تسلیم کرنا ہو کہ خیر ظنی یا ہمدردی کی تحریک سے کسی طرح تصدیقی پسند بے کی نہیں ہے۔ بجائے اس کے ایسا فعل ظاہر اس کے لائق ہے کہ اس پر نیک یا اخلاقی کا مفہوم محمول ہو اور اکثر اہل اخلاق اس امر پر روزانہ زندگی کی تصدیقی کے موافق ہیں۔ (یعنی جس فعل کو عموماً اچھا کہتے ہیں وہ اچھا ہی ہے)۔ ایسے حالات کی بنا پر جبکہ عقلیت محض کو خارج کر دیا جائے تو چورائے ماننے کے قابل ہے وہ یہ کہ انکسائی یعنی خورد تا مل کے اخلاق کی جانب سے جنس ہو ایسی رائے ہوگی جس میں عقلی اور جذبی دونوں جزوؤں کو یکساں سمجھیں دونوں ہمارے اخلاقی فعل پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر اخلاقی شعور ایسے افعال کو کرتا ہے جو محض غرضیت کے خیال سے صادر ہو اور ایسے افعال جن پر صرف حس (جذبی) تصورات کا اثر ہے۔ بہر طور یہ ضروری نہیں

کہ لذت یا الم شامل ہو کسی فعل غلطی کی ابتدائی پیدائش میں۔ اور ہلا غرضیر (کائنات) کسی خالص جذبہ فعل کو مردود نہیں کر دیتی بشرطیکہ ضمیر ان کی غرض کو پسند کرے۔ کسی کام کی اخلاقیات میں اس سے کوئی نقصان نہیں آتا کہ خوشی کی تحریک سے اس کا صدور ہو۔ اور اس کے ساتھ اس کا اخلاقی وصف حس پر موقوف نہیں ہے۔ جب تک کہ ہم یہ نہ تسلیم کر لیں کہ مخصوص اخلاقی حیات موجود ہیں۔ اس نقطے پر یہ جھگڑے کا سوال نفسیاتی صفات گوارائی اور ناگوارائی (دیکھو ف 2 مذکورہ بالا) پیدا ہو کے اخلاق پر اثر ڈالتا ہے۔ چونکہ اس معاملے میں نفسیات سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکا ہے لہذا ہم کو چاہئے کہ ہم اس کے باب میں کوئی حکم نہ دیں بلکہ ایک وقت تک ملتوی رکھیں مگر یہ ہے کہ خالص حیات کی بنا پر کوئی علم اخلاق پیدا ہو جائے اگر چہ ایسا جذبہ فکریہ جس میں محض جذب اخلاق کی اصل قرار دی جائے بہر طور ناقابل تسلیم ہو کے مردود ہو جائے گا۔

11- اس کے متعلق ہم ناظرین کو ایک اہم واقعہ کی جانب توجہ دلا نا چاہتے ہیں جس پر اب تک دیا غور نہیں کیا گیا جس کا وہ سزاوار تھا۔ وہ حیات جو محض بدن کی تحریک سے پیدا ہوئے اور جو مرکوزوں سے پیدا ہوتے ہیں ان میں فرق چاہئے۔ جس طرح تصورات اور اک اور تصورات حفظ یا خیال (محاکات) میں فرق ہے لیکن وہ تصورات جو محیط کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں وہ بہت نمایاں اور جلی ہیں بہ نسبت حفظ و خیال کے تصورات کے جن کا شیوع مرکز سے ہوتا ہے گوارائی اور ناگوارائی کے محرکات جو اس نے پیدا کئے ہیں جو ہمیشہ بلکہ معمولی طور سے بھی زیادہ قوی نہیں ہوتے بہ نسبت ان کے جو مرکزی تحریک سے نکلتے ہیں۔ یہ دونوں واقعے اس سچے در سچ طریقہ کے سمجھنے کے لئے جو حس یا تصور کے گرد اگر وہ عالم جسمانیات میں ہوا کرتے ہیں بہت ضروری ہیں وہ علم جس کی بنیاد ادراک کے قلبہ پر ہے بمشکل ممکن ہو گا اگر وہ احساسات جو مرکوزوں کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں زیادہ نمایاں ہوتے جیسے جسمانی تحریک کے ہوا کرتے ہیں اور دوسری جانب معیار اخلاقی یا جمالی قدر شناسی کا باقاعدہ طور سے جاری کیا جانا انسانی فعلیت کے کل سلسلے پر بمشکل ممکن ہوتا۔ اگر حسی محرکات خصوصیت کے ساتھ ہماری وجدانی حیات کے معین کرنے والے ہوتے۔ لہذا اخلاقی تعلیم اور اخلاقی ترقی وابستہ ہیں ایسے مقصدی امتیازات کے ساتھ جو حیات اور تصورات میں ہیں۔

جزئیت اور کلیت

1- جزئیت اور کلیت دو متبادل جواب اس سوال کے پیش کرتے ہیں: کہ ہمارے کردار سے متاثر کون ہو رہا ہے؟ اگر اس کردار کو اخلاقی کہیں؟ جزئیت یہ جواب دیتی ہے کہ ہمیشہ مخصوص اشخاص، شخص اور معین افراد اخلاقی ارادے کے معرض ہوتے ہیں۔ کلیت کا اظہار ویسے ہی تعین کے ساتھ یہ ہے کہ یہ معرض ہمیشہ ایک جماعت ہوتی ہے خواہ وہ خاندان ہو یا قوم ہو خواہ کوئی معاشرتی طبقہ یا علوم و فنون کے مدرسے وغیرہ وغیرہ ہوں انہیں پر اخلاقی کردار کی نظر پڑتی ہے۔ جزئیت منقسم ہے انانیت اور غیر انانیت میں اس اظہار سے کہ حامل خود اپنی ذات کو اپنے ارادی فعل کی غایت سمجھتا ہے یا اور اشخاص کو معرض اپنے اخلاقی فعل کا تصور کرتا ہے۔ کلیت کی اتنی ہی صورتیں ہیں جتنی قسمیں اجتماع کی ہیں جس کو ہم یوں کہتے ہیں کہ معاشرتی تمدنی قوی۔ اور یا محض انسانیت کے لحاظ سے کلی اجتماع پیدا ہوا ہے۔ بطور قاعدہ کلیہ کے سب سے اعلیٰ اجتماع کی تعریف انسانیت ہے اسی کو سب سے بلند ترین انتہائی مقصد اخلاقی کردار کا سمجھنا چاہئے۔ اور دوسری صورتوں کو صرف آبادگی کی منزلیں تقریبی غایت یا ضروری واسطے اخلاقی مقصد کی تکمیل کے جانتا چاہئے۔ طرفین کے مابین مختلف درمیانی نقطے یا نظریات ہیں۔ اس طرح سے انانیت اور غیر انانیت کو ملائے جاسکتے ہیں اور کلیت کی مختلف صورتوں کو ایک ہی نظریہ کے تحت میں لاسکتے ہیں۔ نہیں بلکہ طرفین یعنی جزئیت اور کلیت دونوں پہلو بہ پہلو ایک ہی اخلاقی نظام کے حدود کے اندر قائم رہ سکتے ہیں۔ ہم جائز ہونا بلکہ ضروری ہونا ایسے کردار کا جس کا رخ شخص واحد کی جانب ہو حلیم کر سکتے ہیں جس طرح ایسے کردار کے جواز یا ضرورت کو ماننے ہیں جس کا مقصد جماعت کی بہبود ہو۔

2- ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں خیالوں کے فرقے اگلے دھنوں میں بھی پائے جاتے تھے۔ سراط روداتھیں اور ابلی قورس یہ سب جزئیت کے طرفدار تھے۔ افلاطون کا میلان کلیت کی جانب تھا۔ ارسطو طالیس دونوں فرقوں کے درمیان تھا کوئی اخلاقی حکیم قدیم مہد کا خالص لاناہیت کا طرفدار نہیں ہے جزئیت کا اکثر حصہ انائی اور لاناائی دونوں ہو سکتا ہے۔ خالص انانیت سیرینی سکلا میں (دیکھو 9-3) اور ان کے بعد ابلی قورس کے تابعین میں پائی جاتی ہے۔ بانی مسیحیت کو انسانی کلیت

کا حامی کہنا چاہئے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ ان کا فرض کل نئی نوع انسان کو نجات دلانا ہے۔ یہ جی ہے کہ ان کے اخلاق احکام میں انفرادی (جزئی) میلان پایا جاتا ہے لیکن اس میں اشخاص کی حیثیت داخل نہیں ہے لہذا جزئیت جو شر و انسانی کلیت کی ہے۔ انانیت اور لا انانیت دونوں کا پلہ برابر ہے اور احساناً لا انانیت زیادہ سمجھی جاتی ہے۔ یہی نکتہ نظر انہیات کے اخلاق میں بھی موجود ہے فاعل کے فرائض اپنی ذات کے متعلق پہلو پہ پہلو ان فرائض کے رکھتے جائیں جن کا رخ اوروں کی جانب ہے۔ جب ملائے انہیات اجتماع حکومت یا کلیسا کو خاص معروض اخلاقی ارادے کا قرار دیتے ہیں تو وہ قدیم سکئی اخلاقی خیالات کی جانب رجوع نہیں کرتے جو اگلے وقتوں میں جاری تھے بلکہ اخلاقی کی توسیع اور تنجیل کسی اور زمانہ کی ضرورتوں کے لحاظ سے کرتے ہیں۔

3- متاخرین کے اخلاق میں کل رنگ اور قسمیں جزئی اور کلی نظریہ کے پائی جاتی ہیں۔ اسپنوزہ اور ہابس انانیت کے قائل ہیں وہ عامل کے حفظ ذات اور منافع اور خوشحالی کو طبیعتی نتیجہ اس کی تمام کوششوں کا خیال کرتے ہیں۔ ہابس سفارش کرتا ہے کہ دوسروں کے ساتھ نیک نیتی کا اندازہ اختیار کیا جائے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ ایک ضروری واسطہ مقصد کے پورا ہونے کا ہے۔ دی کارٹس لائیچو بھائے دیگر جزئیت کے طرفدار ہیں۔ یہ انانیت اور لا انانیت کو ملاتے ہیں۔ فرانس لیکن ظاہراً خاص کلیت کی جانب ہے جس کا انداز معاشرت اور انانیت کا پہلو لئے ہوئے ہو۔ کبر لینڈ اور لوک جزئیت کو کلیت کے ساتھ مرکب کرتے ہیں۔ جیمین ہیوم مضمہ قلد لا انانیت کے قائل ہیں۔ حطسری کانت اور کلٹی انفرادی یعنی جزئیت کے طرفدار ہیں باعتبار اس لفظ کے عام معنی کے۔ اگرچہ کلٹی مابعد کے زمانے میں انسانی کلیت کی طرف مائل ہو گیا ہے۔ شاپیار کوٹ اور ٹوڈ لا انانیت کے قائل تھے۔ وگل اور وڈت انسانی کلیت کے۔ ہربرٹ انفرادی ہے اس اصطلاح کے دونوں مفہوموں کے لحاظ سے۔ ہلا فخر اس اپنر اور دن ہارنان چاہتے ہیں کہ جزئیت اور کلیت میں تالیف ہو جائے۔

4- یہ اختلاف اخلاقی نکتہ نظر کا انکاس ہے (1) ایک واقعی فرق کا اخلاق حکم میں (2) کلثرت زمانی اور معاشرتی اثرات کا۔ اٹھارہویں صدی کا وجدان کل عالم کی خیر طلبی کا ادا نہیں ہو سکا تھا قوی یا کلی کلیت سے جو اس زمانے میں زبان زد خاص و عام ہے۔ اکثر اوقات جبکہ فرد واحد اپنی ذات اور اپنی ضرورتوں کو جماعت کے مقاصد اور دستورات کے خلاف پاتا ہے جس جماعت سے اس کا تعلق ہے پیدائش اور حقوق کے لحاظ سے پس اخلاق طبعاً یا تو بہت جزئیت کی اختیار کرتا ہے یا انتہائی کلیت کی وطنی جذباتیاس۔ اگر ہم نوع انسان کے اخلاقی حکم کے

بارے میں سوال کریں تو ہم کو ایسا جواب دیتا ہے جو جڑ بنیت کیلئے جیسی قوت رکھتا ہے وہی علی کلیت کے لئے بھی۔ اگر ایک فرد انسان دوسرے پر مہربانی کرے پھر اس کے کس کو جماعت کی مدد کا خیال ہو تو ہمارا ضمیر اس کو تنگی کہتا ہے بشرطیکہ ناسیت کا تصور اس کے پیچھے نہ لگا ہو اور دوسری جانب ہم اس طرز کردار کو بھی پسند کرتے ہیں جو کل بنی نوع انسان کی بھلائی کے لئے کیا جائے۔ پیدا ہونا ایسے کاموں کا جن کی عقلی لذت مختصر نہیں ہے کسی شخص کی ذات سے یا کسی خاص وقت سے۔ ہم ایسے کام کو بھی اخلاقی کہتے ہیں جس میں پس و پیش نہ کریں کے جس کے افراض خاندان کے تنگ حلقے یا اس سے بڑے دائرے سے کسی پٹے یا کسی طبقہ معاشرت قوم یا سلطنت کی ترقی کے لئے کیا جائے۔ بالفاظ دیگر ہمارا اخلاقی حکم اس وضعی تضاد سے جڑ بنیت اور کلیت کے آگاہ نہیں ہے۔ تاہم ایسے موقع بھی آتے ہیں جبکہ ان دونوں میں فرق بلکہ ان میں سے ایک کو اختیار بھی کرنا پڑتا ہے۔ بعض خط عمل جس کا رخ فرد واحد کی جانب ہو (یعنی کسی شخص خاص کے لئے کام کیا جائے) ایسے فعل کا میل فرائنص کے ساتھ نہیں ہو سکتا یعنی وہ فعل ضروری نہیں ہے کہ عامۃ الناس کی بہبود کے لئے بھی مناسب ہو اور اس کا ٹکس بھی درست ہے یعنی جو کام فرض کی انجام دہی یا جمہور کے لئے کیا جائے ممکن ہے کہ کسی خاص فرد کے لئے مناسب ہو۔

5۔ یہ نظریہ جس کو اکثر اہل اخلاق نے مختلف زمانوں میں اختیار کیا ہے کہ فرد واحد اور معاشرت یا جمہور کے جذبات اور میلانات میں موافقت ہونا چاہئے۔ کانٹ کے منطقی مقلد میں یہ کلیہ ایک قانون کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔ لیکن ہم جس قدر زیادہ آرزو کریں کہ دونوں اطراف میں مسامت اور موافقت ہو لیکن ہم کو مجبوراً وہ امور میں سے ایک اختیار کرنا پڑا یا تو کسی فرد واحد کی بھلائی ہو یا جماعت کی رفقاہ و فلاح ہو۔ جو مشکلات اس طرح پیدا ہوتی ہیں ان کا مقابلہ اس سیدھے سادے منقولے سے ممکن نہیں ہے یعنی چاہئے کہ جماعت کے افراض کو ضرور ترجیح دی جائے فرد واحد پر۔ ضرورت کا دور صرف اس وقت پایا جائے گا جب کہ جماعت کے افراض فرد کے افراض پر منطبق ہو جائیں یا اس وقت جبکہ کم از کم جماعت کے افراض کے پارے ہونے سے ممکن ہے کہ ارکان خاص کے جائز مظلومیت بھی حاصل ہو جائیں دوسری جانب ایک ایسی صورت بھی قابل تصور ہے جس میں جماعت کی بھلائی کسی طرح فرد کی بہبود سے زیادہ اہمیت یا قدر و قیمت نہ رکھتی ہو۔ لہذا ہم پر ہمیشہ یہ سوال ڈال دیا جاتا ہے۔ کہ سب سے اعلیٰ یا آخر انجام اخلاقی کردار کا کیا ہے یعنی مسئلہ خیر کل اور اسی سوال سے اس کا بھی فیصلہ ہو گا کہ ہمارے ارادہ کا

مقصد آیا شخص خاص ہوتا ہے یا کوئی صورت جماعت کی فقط انسانی کلیت کے کلیہ نظر سے ہم بدہمت کہہ سکتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت ہرگز ناقابل موافقت نہیں ہیں۔ اور چونکہ مسیحیت نے اس رائے کو پوری قوت مذہبی منظوری کی بخشی ہے ناقابل انکار اخراض سے علم اخلاق کے یہ ہے کہ انسانیت کے نظریہ کی پوری تائید کی جائے۔ یہ صحبت کہ خاص اشخاص ضروری ہے کہ اخلاقی ارادے میں میں نقطہ موافقت پر ہوں۔ معاشرتی تمدنی قوی اور انسانیت کی قوتوں کی روز افزوں تکمیل سے حاصل ہو جاتی ہے۔

ان دونوں کلیت اور جزئیت کے فرقوں کی بحث سے ہمارے ناظرین اضافیت اخلاقی احکام کی سمجھ لیں گے۔ یہ اضافیت ہمارے دلوں پر زیادہ قوت کے ساتھ اور ہر طرح سے ثابت ہو جائے گی جب ہم یہ حقیقت شروع کریں گے کہ اخلاقی ارادے کا انجام کیا ہے۔ یہ اضافیت اس ضرب المثل سے خوب واضح ہوتی ہے۔ کہ "خوب تر دشمن ہے خوب کا۔" تمام تصدیقات کی قدر و قیمت کے باب ہیں اور ان میں داخل ہیں جمالی تصدیقات اور وہ تصدیقات جو حواس کے حسیات پر مبنی ہیں ان سب پر نشان اضافیت کا موجود ہے۔ علم نفس سے یہ منسوب ہو سکتے ہیں حسیات کی خصوصیت سے عموماً جملہ کوششوں کے موقع پر اہل اخلاق نے ہر زمانے میں ایک معیار اخلاقی حکم کا مقرر کرنا چاہا ہے۔ یعنی دریافت کرنا کسی اعلیٰ درجہ کی خوبی یا غرض کا جس کا اکتساب اخلاقی ارادے سے ہو۔ مگر کوئی تعریف اب تک نہیں پیش ہوئی۔ جس پر سب کا عمل اتفاق ہو۔



موضوعیت اور معروضیت

1- (1) موضوعیت کے مذہب میں انجام اخلاقی فعل کا موضوعی (ذاتی) بیان کیا جاتا ہے۔ خواہ خود قائل ہو یا اور اشخاص۔ یہ حالت ضروری ہے کہ جس ہو۔ طریقے گوارائی اور ناگوارائی خصوصیت کے ساتھ باعتبار اپنی خصوصیت کے موضوعی ہیں۔ تمام موضوعی طریقوں سے یہ طریقے بہت ہی کم اس قائل ہیں کہ ایک دوسرے کو اس کی اطلاع دے سکے۔ اور اس میں معروضی پہلو بالکل نہیں ہے (دیکھو 26-12)۔ مزید برآں یہ گوارائی اور ناگوارائی آخری مقصد ہونے کی صلاحیت اچھی طرح رکھتے ہیں ان کے حاصل ہونے کے بعد یہ سوال نہیں کیا جاتا کیا انجام ہے کیونکہ اس کے ساتھ ہی یہ ہے کہ کل حیات کی قدر و قیمت مساوی نہیں ان میں کم از کم باعتبار شدت اور باکداری کے اختلاف ہے: اور علم نفس میں اور فرق بھی کیا گیا ہے قائل جس ہوتا یا ادنیٰ درجہ کی اور عقلی یا اعلیٰ درجہ کے حیات۔ ان میں قائل اس طرح کیا جاتا ہے کہ وہ حیات جو حسی تحریک پر موقوف ہیں ان کے ساتھ جو مقصد ہے یا جو متعلّق پر موقوف ہیں (دیکھو 28-2) موضوعی اخلاق نے ہمارے علم نفس کے دو مختلف صورتیں لی ہیں۔ یعنی مذہب لذت اور مذہب سعادت۔

لذتیت میں وہ خوشی جو حواس سے حاصل ہوتی ہے سب سے بڑی ہوتی ہے اور اس لئے اس کی جستجو کرنا چاہئے۔ مذہب سعادت میں عقلی حیثیت زیادہ پامدار ہے اور کامل اطمینان کا باعث ہوتی ہے سعادت کا حاصل ہونا مقصد اخلاقی کوشش کا ہے۔ دونوں فرقے متضاد محمولوں کا بہت ہی سیدھا سادہ ترجمہ بیان کرتے ہیں۔ وہ چال چلن جو خوشی پیدا کرنے کی جانب رجحان رکھتا ہے اچھا ہے۔ وہ جو رنج پیدا کرنے کی طرف میلان رکھتا ہے برا ہے۔

2- (1) مذہب مسرت خاص خاص وقتوں میں اخلاقی تاریخ کے ظاہر ہوتا ہے یہ رائے اگلے وقتوں میں سیرینی Cyrenaic فرقے کی تھی (دیکھو بلوٹیس Helvetius دیکھو 9-8) ف (27-5) یہ خفیہ سی تاریخی اہمیت فوراً سمجھ میں آ جاتی ہے (i) اس کی جگہ ایک طرف تو خود حیات کی اہمیت میں ہے اور اعلیٰ درجہ کی تہذیب کی تکمیل میں دوسری طرف وہ لذتیں اور آلام جو عقلی حصہ بدن سے ملتی ہیں اگرچہ ہمیشہ ہوا کرتے ہیں لیکن ان کا اثر ہماری اندرونی حیات پر

بہت سریع الترداں ہوتا ہے (ii) مزید برآں یہ کہ نتیجے جسمانی لذتوں کے اکثر گوارائی کے برعکس ہوا کرتے ہیں (iii) اور پلٹا خر ہماری اخلاقی تصدیق میں اگر چہ ان پر غور کرنے سے بالکلے افکار نہیں کیا جاتا لیکن وہ گوارا کر لئے جاتے ہیں محض اس لئے کہ وہ اعلیٰ مقاصد کے واسطے ہیں یا صرف ایسی حالتوں میں جہاں وہ انسانی حیات کے زیادہ اہم مقاصد کے منافی نہیں ہوتے ان جملہ وجوہ سے کسی جذبات امکا کا اراوے کے خاص اور تھائی مقاصد سے شمار نہیں کئے جاتے اور جو نظریہ ایسی بڑی اہمیت ان کو دے اس کو رد کر دینا لازم ہے۔

(ب) یودی موزم Eudemonism مذہب سعادت جو اب تک زمانہ جدید کے اخلاق میں جاری ہے۔ وہ اس کے لئے واقعات سے بہت کافی مناسب دیکھتا ہے وہ اطمینان جو سرگرمی کے ساتھ فرائض کے ادا کرنے سے حاصل ہوتا ہے یا خمیر کے بخیر ہونے سے۔ وقتی کدو کاوش سے کامیابی حاصل کرنے یا کسی ہنر کے کتاب سے یا عسکری کو تحریک دینے سے یا دوستی کے اعتماد سے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس پاکدار اطمینان کے پیش بہا ہونے کی حد نہیں ہے لہذا وہ عمدہ تر مقصد ہے بمقابلہ اس خفیف اور سریع الترداں اور غیر یقینی اطمینان کے جو حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مذہب سعادت ایک ایسا نظریہ ہے جس سے اخلاق کے اکثر نظامات کا مواء منسوب ہو سکتا ہے۔ غالباً کوئی صاحب اخلاق یہ دعوے نہیں کر سکتا کہ ناخوشی افراد انسان کی ضروری نتیجہ ایسے کردار کا ہے جس کو وہ پیش کرتا ہے یا جو یہ ظاہر کرے کہ وہ اس اثر سے جو حیات پر واقع ہوئے ہے پر دانا ہے۔

3۔ سقراط پہلا حکیم تھا جس نے سعادت کو صراحت سے کامل طور پر بیان کیا ہے۔ اہل تہذیب کے ہر دوکار بھی سعادت کے بڑے ماننے والے تھے اظالمون کہتا ہے کہ سعادت کا اور اک افوق جسمانی احساس سے ہوتا ہے سبکی اخلاق بھی اس مسئلہ کو قبول کرتا ہے اور اس کے ساتھ مسیحیت کا تقاضا یہ ہے کہ لذات جسمانی کلینے ترک کر دیئے جائیں۔ یہ مشکوک ہے کہ آیا مسیحیت کا اخلاق خالص مذہب سعادت ہے یا نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ سبکی مذہب اس جہان کی شان اور عظمت پر زور دیتا ہے۔ لیکن اگرچہ یہ جلا و جلال زمین پر جو زندگی اخلاق اور مذہب کی پابندی سے بسر ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن ان کو نیک اعمالی کا محرک نہ سمجھنا چاہئے۔ جدید فلسفہ میں شاپٹسبری Shaftesbury نے مذہب سعادت کو اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک باطنی اطمینان اخلاق کا مقصد ہے۔ مذہب منصفیت (جس پر ہم عقرب پوری بحث کرنے والے ہیں: دیکھو 9) ممکن ہے کہ مذہب سعادت کے لباس میں جلوہ گر ہو۔ جس میں کل کی سب سے بڑی

ہوئی سعادت یا ایک کثیر تعداد کی سعادت اخلاقی ارادے کا مقصد ہے۔ لوتز Lotze کو بھی اس مذہب کا ماننے والا کہنا چاہئے جو جس یا جذبہ ہی کو انتہائی معیارِ قدر و قیمت کا سمجھتا ہے۔ وہ کردار جس کو کوئی تعلق خوشی یا رنج سے نہیں ہے نہ وہ قابلِ پسند ہے نہ نا پسند ہو سکتا ہے وہ درحقیقت کردار ہی نہیں ہے۔ پلاخرہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذہبِ سعادت دوسرے اخلاقی نظریات کے ساتھ مرکب ہو گیا ہے۔ مثلاً کمالیت کے ساتھ۔ پس کسی نہ کسی صورت میں یہ مذہب کل اخلاقی تصانیف میں جاری و ساری رہا ہے۔ یہاں تک کہ ہمارے عہد میں بھی۔

4۔ اگر مسئلہ سعادت کی جانب سے یہ کہا جائے کہ جس غایت کو اس نے بیان کیا ہے صرف وہی ایک انجام ہے جس کی وجہ سے اخلاقی کوشش اور اخلاقی فعل میں کوئی خوبی ممکن ہو سکتی ہے تو ہم بھی کچھ کلام کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ہم ایسے افراض بیان کر سکتے ہیں جو قابلِ اکتساب ہیں اگرچہ وہ ایسے حیات سے بے نیاز ہیں جو ان کے ساتھ لگے ہوتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی جماعت کو منتخب کریں حکومت کو یا شاید بنی نوع انسان کو مومن۔ اور ان کو معروض اپنے اخلاقی ارادے کا نہ پائیں یہ بالکل غیر ممکن ہے کہ ہم افراد انسان کے حیات کا لحاظ کر سکیں۔ ہم ایک شخص کو خوش کر سکتے ہو مگر کل بنی نوع کو یا ایک سلطنت کے اشخاص کو نہیں خوش کر سکتے۔ مسئلہ سعادت کو جرحیت کے ساتھ مرکب کر سکتے ہیں مگر عمومیت کے تصورات کے ساتھ اس کی تالیف ناممکن ہے۔ اور چونکہ عمومیت کی اخلاقی قدر و قیمت میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ لہذا مذہبِ سعادت ضروری ہے کہ ناقابلِ نظریہ سمجھا جائے۔

ہمارے چال چلن میں افراد کے ساتھ سعادت کا عطا کرنا کسی طرح سے بھی تنہا یا معمولی انجام اخلاقی غرض کا نہیں ہے۔ معلم جس کے ذہن میں اپنے شاگردوں کی لیاقت حاصل کرنے کا خیال ہے انسان دوست فرقہ جو یہ چاہتا ہے کہ نیکے اور کامل مظلوموں کی حالت درست کرے۔ دوست جو اپنے مجرم ضمیر کو بذریعہ اقبالِ جرم کے بارگشاہ سے سکندرش ہونے کا موقع دیتا ہے۔ ان سب کا نتیجہ یہ مقصد نہیں ہے کہ کوادار حیات کو تحریک دیں خواہ دوسروں میں خواہ اپنی ذات میں۔ لہذا ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ مطلوب ان کا یہ ہے کہ ہر اخلاقی غرض کے حاصل کرنے کے ساتھ ہمیشہ ایک پائیدار اطمینان لگا رہے لیکن یہ اکثر اوقات ایک ثانوی اثر ہوتا ہے۔ اچھا تو ضرور معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہی اکیلا مقصد ہمارے ارادے کا نہیں ہوتا۔

5۔ (2) معروضیت کے مذہب میں حیات بالکل مجمل اور ناقابلِ یقین سمجھے جاتے ہیں اس لئے کہ ان سے اخلاقی سیرت کے معروض کا کام لیا جائے۔ لہذا بعض معروضی معیار اور افراض

ایسے قائم کئے جائیں جن کی صحت لذت دالم سے بے نیاز ہو۔ ہمارے پاس مختلف صورتیں معروضیت کی ہیں مطابق معروضی معیار قائم شدہ کے مختلف اقسام کے۔

(۱) کمالیت جس میں کمال یا ترقی اخلاقی ارادے کا مقصد قرار دی گئی ہے۔ اس کو لائچھور نے اخلاقی میں جاری کیا تھا۔ اُس کے مابعد الطبعی نظریہ سے عالم ایک سلسلہ افراد کا ہے جن کے مختلف مدارج ہیں۔ (دیکھو صفحہ 17-2) سب سے اعلیٰ اور سب سے کمال فرد خدائے تعالیٰ کی ذات ہے۔ کیونکہ یہی ایک فرد ہے جس سے کل کائنات کا ظہور پوری صفائی کے ساتھ ہوا ہے۔ جو فرد جس قدر تاریک ہے اتنا ہی اس کے کمال میں نقص ہے۔ پس ترقی کا طریقہ یہ ہے کہ کمال کی جانب حرکت کی جائے۔ یہ صاف صاف نشوونما کا تصور ہے۔ اس نظریہ کو مدون کیا اور عام قبولیت کے قابل بنایا خیر ولف Chr. Wolff نے اسی لئے کچھ نہ کچھ نظائر اس نظریہ کا کائنات کی تصانیف میں ملتا ہے اس بیان میں کہ فرض حاصل کا اپنی ذات کے لئے ذاتی ترقی ہے۔ بے شک یہ تصور کائنات کے عہد کے بعد بھی بجائے خود ہر اکم از کم اوسط درجہ کے حق پر جو کسی اخلاقی نظام میں مل سکتا ہے۔ اور زمانہ حال میں لپس Lipps نے پھر اس کی جانب رجوع کیا اگرچہ اس کی ابتدا جس طرح کی گئی تھی وہ قبول نہیں کی گئی یعنی وہ خاص مابعد الطبعی سلسلہ لائچھوری افرادیت کا۔ ان اخلاقیات سے قطع نظر کہ کمال سے صرف یہ مراد ہے کہ ہر شخص کی قوتوں کے آزادانہ عمل میں کوئی سد روانہ نہ ہو اور پوری تکمیل درجہ بدرجہ حاصل کی جائے۔

6- (ب) ایک اور صورت معروضیت کی ارتقاہیت ہے جس کا یہ اظہار ہے کہ تکمیل یا ترقی اخلاقی کوشش کا مقصد ہے۔ یہ کل یہی مذہب ارتقاہیت کا رکھتا تھا۔ لیکن اُس نے تکمیل کے مفہوم کو کچھ ایسی منطقی عبارت میں بیان کیا کہ اُس سے طرز ادائی مطلب میں تاریکی پیدا ہو گئی۔ اُس نے اخلاقی کو بطور خود مستقل نہ دیکھا اور وہ اعلیٰ قیمت اس کی اُس کو ہاتھوں نہ دے سکی جو اس کی طرف اب منسوب کی جاتی ہے۔ اس کو صرف تب ہی مرتبہ بخشتا اور یہ سب سے بلند مقام کلاسی طریقہ میں نہ تھا۔ دھرت نے اغراض کا ایک سلسلہ حسب مدارج ترتیب دیا ہے جس کا سب سے بلند مقام مثالی تصور ہے جس کا واقعی حاصل ہونا محال ہے۔ وہ اطمینان ذات اور ترقی ذات کا شخصی اغراض سے ہونا تسلیم کرتا ہے لیکن یہ بھی تقریبی مقاصد سیرت کے ہیں درمیانی منزلیں اخلاقی فعلیت کی گزرگاہوں کے طور پر ہیں۔ معاشرتی اغراض زیادہ اہمیت رکھتی ہیں جن کا اظہار (توح) بہبود عام اور ترقی عمومی میں ہوتا ہے اور سب سے اعلیٰ انسانیت خیر و فلاح کے اغراض ہیں جن کا اثر عقلی خوبیوں سے ہوتا ہے اور ان کا فوری مقصد مستقل اور دائمی ترقی انسان کی ہے۔ ہم کو چاہئے مذہب

کی طرف نظر کریں و طے کا خیلا ہے کہ وہ خاص خاص نامور تخیلی زمانوں کے لئے ایک واقعی معیار اخلاقی کو پیش کا میا کر سکتا ہے اخلاقی سے محض رجحان ترقی کی عام سمت کا (یعنی جس طرف اس زمانے کے لوگوں کا رجحان ہو) در پانت ہو سکتا ہے۔ لہذا تکمیل یا ترقی خود ہی تھا صحیح انجام اخلاقی کا ہے۔

7۔ ان دونوں قسموں کی معروضیت سے ایک بھی صاف اور واضح نہیں ہے جس پر قابل اطمینان اخلاقی کے نظریہ کی بنیاد رکھی جائے۔ یہ لایعنی ہے کہ کمال یا ترقی یا تہرجی تکمیل کا ذکر کیا جائے جب تک کہ تحیک تحیک تقریض ان اصطلاحات کی نہ بیان کی جائیں۔ ہمارے پاس ایک معیار ہونا چاہئے جس سے کسی مفروضہ صورت میں طریقہ اخلاقی کی بعید شناخت کر سکیں یا جو مثال دی جائے اس کو جانچ سکیں۔ ہم ہر قسم کی تکمیل کو اخلاقی پسندیدگی سے نہیں دیکھتے بلکہ صرف اسی تکمیل کو اس نظر سے دیکھتے ہیں جو کسی طے شدہ نیت سے ہوئی ہو یا خاص مقصد سے ہو۔ اگر ہم سے کہا جائے کہ اخلاقی کمال یا اخلاقی ترقی مراد ہے تو ہم جواب دیتے کہ اس تعریف میں منطقی اختلاف ہے۔ اس تعریف میں بعید وہی اصطلاح شامل ہے جس کی تعریف مطلوب تھی۔ پھر اگر ہم سے کہا جائے کہ علم کی افزائش یا حکمت اخلاقی انجام ہے تو بھی ہم کو اس پر کئی اعتراض ہیں (i) قابلیت کی تقسیم بے قاعدہ طور سے ہوئی ہے اور اس وجہ سے اسے اخلاقی کامیابی کی حالت نہ سمجھنا چاہئے۔ (ii) تناسب و درجہ ہماری تمام قوتوں کی تکمیل عمدہ سیرت کی واقعی یا کثرف قابلیت کے ساتھ مربوط نہیں ہو سکتی اور وجود کے عمدہ و پہلوؤں یا انحصار کرنے سے جو کسی خاص فرقے یا چنے میں مطلوب ہو (iii) کسی خاص استعداد کی عدم موجودگی یا کمی سے ضرور نا کوئی اخلاقی نقصان نہیں ہو سکتا اگر ہم سے بلاخر یہ کہا جائے کہ ترقی کا رخ یا میلان صرف خاص شخص کے مشاہدہ سے سمجھا جا سکتا ہے اور معاشرتی یا انسانیت کے مقاصد سے یا جس کا ظہور خاص اشخاص میں ہوتا ہے ہم جواب دیں گے کہ ایسی سیرت کی تحریک کا سبب ایسے اغراض یا مقاصد کے خیال سے ہوگا نہ کہ غیر عمدہ و اخلاقی ترقی کے تصور سے۔ اخلاقی ارادے کے مقاصد کے مسئلہ کے جواب میں یہ توقع نہ کرو کہ کسی خاص استراعی یا مجرد اثر کے ساتھ نسبت دینے سے جواب ہو سکتا ہے بلکہ وہ ایسے مقصد یا انجام کا بیان ہے جس کے حاصل ہونے کے لئے کوئی خاص ذہن کسی خاص صورت میں کوشش کرے۔

8۔ (ج) ایک تیسری صورت معروضیت کی فطرت ہے۔ اس مذہب میں اخلاقی کردار کا انجام ایسی زندگی ہے جو بالکل فطرت کے موافق ہو۔ اس حد کے موافق اخلاقی احکام یا

فرائض پر موقوف نہیں ہے کہ وہ انسان کی فطری حالت کی مزاحمت کریں بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ معروض انسانی کو شش کا یہ ہونا چاہئے کہ طبیعی میلانات اور عادات کے ہاتھ میں باگ دیدی جائے اور وہ فطری تحریکات پر چھوڑ دیا جائے۔ اخلاقی مقصد ممکن ہے کہ مختلف صورتوں میں بالکل مختلف ہو اور فطریات میں کوئی صحیح تعریف اخلاقی مقصد کی نہیں کی جاتی۔ اگر ہم کوششوں جسامتی کے پورا کرنے کی خواہش ہو تو ہم کو اس کے وسیلے میا کرنا چاہئیں تاکہ وہ حاصل ہو اور اگر ہم کو اعلیٰ درجے کے اطمینان کے حاصل کرنے کا شوق ہو تو ہم کو چاہئے کہ اس کتاب کرنے کی تدبیر عمل میں لائیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ تاریخی بیانات زندگی بسر کرنے کے جو موافق فطرت کے ہوں ہر زمانے میں متفاوت ہوتے ہیں اور ان میں بہت بڑے فرق ہیں فرقہ کلیہ نے یہ تصور اخلاق میں داخل کیا تھا۔ رواں فہم نے پہلے جاہل اس خیال کو اخلاقی مطالب میں صرف کیا تاہم رواں فہم فطری اور عقلی اور واجب کو ہیئت یکساں سمجھے (دیکھو ف 9-3) ردیوہجائے دیگر فطری وجود کو ایک مثال کامل وجود کی سمجھا بمقابلہ مختلف اور تصنع کے جو اس کے عہد میں جاری تھے۔ اور خود ہمارے زمانے میں نیٹ زنی Nietzsche زور دہی آ لوبی ورمارل 1887 Zur Genealogie de moral میں ایک تصویر اعلیٰ انسان کی کھینچی ہے جس کی قوت بھر پور ہو اپنی خواہشوں کو پورا کر سکے اور اپنی قوتوں کو نمایاں کرے اور نتائج کا ذرا بھی لحاظ نہ کرے۔ اگر فطریات سے درحقیقت کبھی مراد ہے جیسا کہ بیان ہوا تو یہ مذہب اخلاق کے کلیہ کو توڑنے والا ہے: کیونکہ اخلاق اسی حالت میں ممکن ہے (جس کو ہم بیان کر چکے ہیں: ف 9-1) جبکہ درمیان فطری کردار کے اور ایسے کردار کے جو مطلوب یا محکوم بہ ہے قابل واقع ہو۔ دوسرے لفظوں میں فطریات کا مسلک اخلاق میں اسی حالت میں مانا جاسکتا ہے جب تک فطریات کا تصور بالفضل موجود نہ ہو سکے اس مسئلہ کا نشو و نما اس خواہش سے ہوا ہے کہ انسان حالت اولیٰ پر عود کرے (یعنی جیسا ابتداءے آفرینش میں بلا کسی قانون اور تاحہ سے کی پابندی کے مطلق العنان تھا وہیسا ہی ہو جائے)۔ اور اس کا طریقہ ہر حیات کا قوی اور سادہ ہو۔ اور اس کی حقیقی شان ہی اور ہے متقابل اور متضاد طریقہ حیات کی تنہیدی حیثیت کے لحاظ سے۔

9- (د) انگریزی اخلاق میں ایک چمکی صورت معروفیت کی ہے جس میں منفییت غالب ہے۔ فرانس لیکن نے منفییت کے اخلاق کے پہلے سر کو ۱۱۱۱ اپنا شروع کیا تھا جبکہ اس نے بیودعام کو اخلاقی کوشش کا مقصد قرار دیا تھا۔ اس کے زمانے سے یہ صورت قدم قدم چلتی رہی صرف شخصیت یا

عمومیت کے سیلان کے اعتبار سے فرق پڑا۔ ہانس اور کبر لیڈ اور لوک مذہب منفعیت رکھتے تھے۔ اس نظریہ کو انتہام نے پھر زعمہ کیا تھا اور جان اسٹوارٹ مل نے اس کی بڑی زور سے حمایت کر کے تفصیلی بحث کی (دیکھو مذہب منفعیت 1863)۔ فرانس میں اس مذہب کا ایک تابع پیدا ہوا یعنی کومت اور ٹھیک اسی زمانے میں بعض جرمنی کے اخلاقیاتیں مثلاً ون گزیٹسکی Von Giezky ان میں سے ہے جنہوں نے اس مذہب کو قبول کیا ہے اور اسی زمانے میں اس مذہب کے خلاف لوگ آٹ پڑے اور اس نظریہ ہی کو رد کرنے لگے جرمن علم اخلاق میں خصوصاً۔ ون ہاڈٹ و رلمان وڈٹ پالن نے سخت مخالفت کا پہلو اختیار کیا۔ بنیادی اصول منفعیت کے مذہب کا یہ ہے کہ نفع یا عارف الحالی انجام یا مقصد اخلاقی افعال کا ہے۔ لیکن چونکہ تصور نفع کا ایک اضافی تصور ہے لہذا یہ سوال ہمیشہ باقی رہتا ہے کہ مفید کس کے لئے مفید ہو اس طرح منفعیت اپنی حد سے گزر کر سعادت کے مسلک پر آ جاتی ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ نفع کی یا عارف الحالی کی تحریف اس ضروری تعلق سے کی جائے جو اس کو لذت و اہم سے ہے۔ اس طرح مفید یا تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ جس سے لذت حاصل ہو اور اہم سے بچ سکیں یا عید سعادت کے مترادف ہو جاتا ہے۔ یہ کلیہ "کام کرو تا کہ انسانوں کی بڑی سے بڑی تعداد کو زیادہ سے زیادہ بہبود حاصل ہو۔" یہ کلیہ سعادت کے کلیہ میں بدل جاتا ہے۔ "کام کرو تا کہ تعداد کو کثیر کو تا حد امکان زیادہ سے زیادہ سعادت حاصل ہو۔ صرف یہی ایک بچاؤ ہے جب عمومیت اخلاقی تصور کی حد سے بڑھ جاتی ہے یہ ضروری نتیجہ منفعیت کے سادہ اصول کے اختیار کرنے کا ہے۔ کیونکہ یقیناً کھڑا ایسے امور ہیں جو انسان کو مطمئن نہیں کرتے مثلاً ایک بڑی تعداد و مناسباتی ایجادات کی اور ترجیحات اور اقدار اور استفادہ (اطلاع و عی) کے وسیلوں کی یا بعض صورتیں تقسیم بحث کی وغیرہ وغیرہ۔

10- اس مسئلہ پر کہ منفعیت عید مذہب سعادت ہوگئی ہے ہم ناظرین کو۔ اس تنقید کا حوالہ دیتے ہیں جو اس سے قبل لکھی گئی ہے (دیکھو 4) سعادت کے مذہب کی نفس صورت کے متعلق (یعنی یہ کہ سوائے حصول سعادت کے اور کوئی مقصد علم اخلاق کا نہیں ہے)۔ ہم اس واقعہ پر خاص قوت صرف کر چکے کہ (کائنات) ضمیر کی شہادت سے براہ راست یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اخلاقی مجبوری سعادت کے حاصل کر نیکی خواہ۔ اس کی کچھ ہی قیمت کیوں نہ ہو موجود نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم کو اپنی اعتدالی حالت میں مظلوم کے ساتھ ہمدردی کا حس ہوتا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے اوپر بوجہ اپنی کمزوری اور شرارت کے آپ ہی مصیبت لایا ہو اس کے ساتھ ایسی ہمدردی نہ ہوگی۔ اگر ہم اس کی توجہ کو تمام نہ ہونے دیں صرف اس لئے کہ اس کو خوش دیکھ سکیں۔

صرف مطلق خوشی نہیں بلکہ خوشی جو بعض شرائط کے ساتھ ممکن ہو اخلاقی سیرت کا مقصد ہے۔ اور تقریباً یہی حالت منفعت اور صرف المالی کی بھی ہے۔ کوئی مذکوئی حد ضرور ہے خواہ ان میں سے کوئی اخلاقی مقصد کے کام آئے۔

قطع نظر اس کے منفعت میں اس قدر وسعت نہیں ہے کہ وہ ہر صورت کے اخلاقی فعل پر حاوی ہو سکے۔ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ جو سپاہی ٹکٹ کے بعد اپنے مقام مقررہ پر ٹھہرا رہے اس کا یہ اقدام نہ تو اوروں کے لئے مفید ہے نہ خود اس کی ذات کے لئے۔ کوئی عہدہ دار یا کسی خاندان کا سردار اگر کسی ڈوبے ہوئے بچے کے بچانے کے لئے اپنی جان کا خطرہ کرے تو عاقلانہ عام بھوکہ ضرور پہنچاتا ہے نہ کہ نفع۔ پھر بھی منفعت کے مذہب میں فی الحقیعہ مغز حقیقت شامل ہے اور وہ اسی قدر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جس قدر منفعت مذہب سعادت کے تعلق سے آزاد ہو جاتا ہے جس تنگی کا یہ قصد کرتا ہے۔ اس میں کمال اور ترقی کی بھی گنجائش ہے اور اطمینان کی بھی اگر اس کی حقیقت کا حقد بھی جائے تو یہ ایک نہایت وسیع اور جامع نظریہ اخلاقی سیرت کا پیدا کرتا ہے۔ صرف یہ ضرورت کہ قضا مجرد (استرائی) تصورات پر کفایت نہ کرے بلکہ چاہئے کہ حقیقی امکان کمال صحت کے ساتھ خوشحالی کی مختلف صورتوں کی تعریف کرے خواہ وہ خوشحالی شخصیت سے قطع نہ رکھتی ہو خواہ کلیت (عمومیت) سے۔

11- ایک پانچویں صورت معروضیت کی اس نظریہ سے پیش ہو سکتی ہے کہ خیر بذات خود ایک مستقل مقصد سیرت کا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس نظریہ کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ فرض کو فرض ہی کے لئے ادا کرنا چاہئے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کوئی نئی صورت معروضیت کی نہیں ہے۔ اس میں صرف یہ بیان ہے کہ اخلاقی فعل کے مواد میں محرک اور مقصد دونوں کو ایک دوسرے پر منطبق ہو جانا چاہئے۔ تنگی کے کرنے کا باعث تنگی ہی ہے۔ وہ داعیہ جو فرض کے ادا کرنے پر ابھارتا ہے کوئی اور مقصد نہیں ہوتا جو اس طور سے پورا ہو سکتا ہے بلکہ میلان ہے فرض کے ادا کرنے کا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی رائے جس کی بڑی زور سے حمایت ہوئی ہے اور حمایت کرنے والوں میں کانت اور ٹکٹی بھی ہیں اخلاقی نظر کے بالکل مختلف انداز سے موافقت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس رائے میں کچھ بھی ذکر تنگی یا فرض کے مواد کا نہیں ہے۔ اگر اس رائے سے ثابت ہو سکے کہ سوا اخلاقی کردار کے اور کسی میں یہ اطمینان مقصد اور داعیہ کا نہیں ہوتا یہ بڑے کام کی بات ہے فعل کی توصیف و تخصیص کے لئے۔ لیکن اور کسی طرح یہ رائے مستقل طور سے صحیح نہیں ہے۔

اب ہم اپنی مختلف اخلاقی فرقوں کی بحث کا خلاصہ کرتے ہیں۔ ان میں سے صرف ایک یعنی اثابیت بالکلیہ اخلاقی شعور سے تاقض رکھتی ہے۔ (لائابیت) اور عمومیت دونوں قابل غور ہیں۔ اخلاقی مقصد خواہ اس میں دوسرے اشخاص کا لحاظ کیا جائے یا ایک جماعت کا اس کی تخریف مختلف اطوار سے ہو سکتی ہے۔ مصلحت اور پائیدار اطمینان اور منفعت اور کمال یہ سب اخلاقی سیرت کے مقاصد کہے جاسکتے ہیں اور اصول عام خوشحالی شاید ان جملہ مقاصد مذکورہ کو ایک تصور کے تحت میں لانے کے لئے بہت ہی مناسب ہے۔ ہم یہ چاہ سکتے ہیں کہ کوئی تاقض و درمیان اس خوشحالی کی ان جداگاندہ صورتوں کے نہ ہونا چاہئے۔ سب سے اعلیٰ ضابطہ اخلاقی سیرت کا ہمارے مد نظر رہے گا اور وہ انفرادیت اور ترقی اخلاقی فعلیتوں اور ان کے اثرات کی ہے۔ بلاخر ہم پھر اخلاقی احکام کی (دیکھو صفحہ 29-5)۔ اثابیت کا لحاظ کریں گے اور ان کی تحلیل اور اعداد و شمار سے ان کی تحقیق کی ضرورت پر نظر رکھیں گے (دیکھو صفحہ 9-11) یکطرفہ ہونا مختلف اخلاقی فرقوں کے خیالات کا دیکھ کے ہم یہ خواہش کریں گے کہ واقعات اخلاقی شعور کے معلوم کئے جائیں اور ان میں حتی الامکان صحت ملحوظ رہے اور ان واقعات کو فراہم کر کے ان کی تخریب اور تدوین کی جائے تاکہ ایک نظام پیدا ہو جائے۔

مآخذ

E. Pfleiderer, Eudemonismus and Egoismus 1880.

اس کتاب میں خصوصاً کانٹ کے نظریات پر ایم او کئے گئے ہیں۔

Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik 1886.

J. Watson Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer 1896.

اخلاقی فرقوں کے بیان کیلئے عموماً (ف 30-27) دیکھو کتابیں ف 9 میں کیا گیا ہے اور

خصوصیت کے ساتھ وہلرٹمان وڈٹ اور ٹوک Von. Hartman, Wundt and Sidgwick تصنیفات۔



باب چہارم

فلسفہ کا مسئلہ اور فلسفیانہ نظام

1- اس کتاب کے پہلے اور دوسرے باب میں ہم نے کہا تھا کہ فلسفہ کے مسئلہ کے لئے ایک جدید تعریف کے دریافت کرنے کی ضرورت ہے تمام کوششیں جو اب تک عمل میں آئیں کر ایک صحیح تعریف فلسفہ کی بیان کی جائے وہ سب شکست ہو گئیں جب تاریخی تخیل کے واقعات سے لڑ بھڑ ہوئی۔ سب سے بڑا نقصان جو تعریف میں ہو سکتا ہے وہ جامع یا مانع نہ ہونا ہے۔ اور چند تعریفیں اب بیان ہوئی ہیں ان میں بھی دونوں خطائیں موجود ہیں۔ اگر فلسفہ کی اندرونی تجربے کی مناعت کہیں تو ہم مابعد الطبیعت کو یا منطق کو یا فلسفہ فطرت کو فلسفیانہ تعلیمات میں ان کے مرتبہ پر جگہ نہیں دے سکتے۔ یہاں علم نفس جو حقیقت اندرونی تجربے کی مناعت ہے اب وہ فلسفہ سے جدا ہو رہا ہے اور خاص علوم اس کی جگہ مان لئے گئے ہیں لہذا یہ تعریف مطلقاً اس کام کی نہیں کہ مخصوص شعبے فلسفیانہ عمل کے نکل سکیں۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ فلسفہ مجموعہ مناسبتی علوم کا ہے۔ یعنی ترتیب اور تدوین مناسبتوں کی تو ہم فلسفہ کی تاریخی تخیل کے سمجھنے میں ناکام رہیں گے اور اس کا مستقل مفہوم بھی نہ سمجھ سکیں گے۔ ہم نے فلسفہ کے تصور کو بہت زیادہ وسیع کر دیا ہے۔ اس طرح سے اس تمام ضابطوں پر گزر چائیں گے جو کتابوں میں فلسفہ کی تعریف کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہی غلطی پائیں گے۔ وہ تعریف جو ہم نے دفع الوقتی کے لئے مان لی تھی کیونکہ اس کی ضرورت تھی۔ یعنی فلسفہ اصول کی مناعت ہے (ف 8-2)۔ اس نقص سے مستثنیٰ نہیں ہے عام وجود پر کسی قدر غور کرنا سے ثابت ہو جائے گا (کہ کیوں) ایک سادہ تعریف عام منطق کی وضع کی فلسفہ کے موضوع پر چار

1۔ اگرچہ یہ الفاظ یہ ہیں تعریف میں کوئی کی ہو یا کوئی یاد دہانی ہو۔ مگر ہمارے یہ مراد ہے کہ تعریف جامع نہ ہو یعنی جتنے امور اور صرف کی تعریف کا ہونا ضروری ہو وہ سب شامل کر لیں اور یاد دہانی سے مراد ہے کہ جن امور کا داخل ہونا صرف کے امور میں نہ چاہئے وہ بھی داخل ہو جاتے ہیں اس کو کہتے ہیں مانع نہ ہونا۔ مثالوں کے لئے دیکھو منطق کی کوئی کتاب 12 م۔

نہیں ہوتی۔

2- جنس ترکیب جو معمولاً حدود (تقریبات) میں فلسفہ کی دی جاتی ہے وہ تصور علم (سائنس) کا ہے۔ اب ضرورت ہوتی ہے کہ فلسفیانہ مناعت میں امتیاز کریں دوسرے ذاتی حاصلات سے اسی جنس کے۔ لیکن فصل نوی نوی نہیں ہو سکتی۔ جو الفاظ کے معنی میں تکلف نہیں پیدا کرتی اور یہ بھی سبھی پھر بھی واقعات کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ کیونکہ (1) وہ اشیاء جن سے فلسفہ کو تعلق ہے وہ ضروری نہیں ہے کہ انہوں نے نوع فریق رکھتے ہوں۔ ان اشیاء سے جن کی بحث خاص خاص مناہتوں میں کی جاتی ہے۔ اور صورت اور اسلوب بھی فلسفیانہ بحث کا ضروری نہیں ہے کہ نوعیت کے اعتبار سے اور علوم کے اسلوب سے گراتا ہو۔ (2) اور یہ کہ اس کا بھی مقررہ ضابطہ نہیں ہے کہ کونسے علوم فلسفیانہ تعلیمات میں داخل کئے جائیں۔ وہ شعبے فلسفہ کے جن پر ہم نے باب دوم میں بحث کی اس میں وہ تمام متن علم کا شامل ہے جس کو آج کل فلسفہ کہتے ہیں لیکن وہ فہرست کسی طرح جامع نہیں ہے (یعنی اور شعبے بھی ہیں) (3) ہذا فرمکن ہے کہ ایک علمی تفریح میں یہ امتیاز ہو سکتا ہو (بلکہ یہ تفاوت اکثر کیا بھی گیا ہے) کہ ایک حصہ اس کا فلسفیانہ ہے اور ایک حصہ مختلف موضوعات کی تحقیق سے تعلق رکھتا ہے۔

سادہ تو یہ ہے کہ جنس علم کی تقسیم ٹھیک نہیں ہوتی ہے جس کی ایک نوع فلسفہ ہے اور علاوہ اس کے اور انواع بھی ہیں۔ پس ہم کو اس امید سے ہاتھ اٹھانا چاہئے کہ ایک منفرد تعریف اور کوشش کرنا چاہئے کہ فلسفی تعریف کے ذریعہ سے کام نکالیں یہ فلسفہ کے لئے مخصوص ہے اب اور آئندہ بھی ایسا ہی ہوگا۔

3- ہم یقین کرتے ہیں کہ نہیں جداگانہ مسئلے ہیں جو ہر زمانے میں فلسفیانہ بحث چاہتے ہیں (1) اول تو یہ ہے کہ عالم کے ایک کامل نظریہ کی تکمیل ہو جو جامع ہو اور تاقص سے پاک ہو جس کے اجزاء مسلسل ہوں۔ یہ نظریہ ایک طرف تو اپنے زمانے کے تمام علوم کو پیش نظر رکھے اور ان سے کام لے۔ اور دوسری جانب علمی تحقیقات کو مضبوط پکڑے۔ بے شک عمل کیلئے یہ اچھا ہے اس کی ضرورت ہے کیونکہ جوں ہی ہماری کوشش علم کی تدوین کے لئے مادہ فطرت کی مملکت میں جا پہنچتی ہے تو کلی صحت مثالیات اور تصورات کی باطل ہو جاتی ہے نہ صرف واقعات میں بلکہ نظریات میں بھی۔ لہذا نظریات کے ذریعہ سے ہم ایک پیاؤش کم و بیش درست مختلف امکانات کی حاصل کر سکتے ہیں نہ اور کچھ جو ذہن کے عقل کے سامنے انسانی علم کی حدود کو واضح کر دیتی ہے۔ ہر زمانے میں ان امکانات سے کوئی بات انتخاب کر لی جاتی ہے اور اس پر تمام ماخذ علوم کے اور کل

نزاکت اور ذکاوت صرف کروی جاتی ہے یہ اس لئے نہیں کہ جدید امور کا اختیار دہما پر قرار دیتا ہے کہ علم حاصل ہو بلکہ اس سے کہیں بڑھا ہوا شوق حیات انسانی کے انجام کا حال و ریاضت کرنا ہے یعنی انسانی ارادے اور فعل کی غایت۔ کیونکہ ایک جامع تصور انسان کا اور عالم کا کہ وہ کیا ہیں اور وہ دریغ کیا ہیں جن کو روزانہ تجربات میں جاری کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ مادیات کی طرف یہ کوشش ہوئی کہ اپنے آپ کو اس دھوے کے ساتھ پیش کرے کہ اس سے تمام عملی ضرورتیں پوری ہو سکتی ہیں مابعد الطبیعت قدیم نام فلسفہ کے اس پہلے مسئلہ کا ہے۔

4- (2) دوسرا مسئلہ فلسفہ کا یہ ہے کہ مناعت (مناہض) کے سلسلہ مقدمات کی تحقیق کی جائے۔ اس سے اولاً چند کلی تصورات کو تعلق ہے مثلاً مکان (فضا) زمان علیت و غیرہ اور ثانیاً اسلوب اور صورتیں علمی (مناعی) تعلق کی۔ اس مسئلہ کی وجہ سے فلسفہ ایک اساسی یا مرکزی علم (مناہض) ہو جاتا ہے کیونکہ نظری شان کا بالکل بے پناہ عملی اغراض سے۔ دوسری جانب یہ مسئلہ فلسفہ سے یہ چاہتا ہے کہ ایک مستقل تحلیلی حقیقت کی جائے ایک طور سے بعض واقعات کی جس سے اور کوئی شعبہ علمی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ جامع جانچ کا طریقہ جو فلسفہ کو اس طور سے حاصل ہو جاتا ہے ایک ایسا مرحلہ ہے کہ نہایت استوار اور عاقلانہ اعتقاد ایسے فعل کا ہو جو خاص خاص علوم میں ہوا ہے۔ ہم سب کو معلوم ہے کہ وہ حد جو درمیان مفروضے اور واقعہ یا مفروضے اور نظریہ کے مائل ہے۔ اس سے اکثر مصنف گزر جاتے ہیں اور اکثر اہل مناعت کا یہ ذمہ ہوتا ہے کہ وہ ایسے امور پر اپنا حکم جاری کریں جو اس کی خاص مناعت کے سلسلہ کی حد سے باہر ہے۔ ان سب صورتوں میں بنیادی مناعت یعنی فلسفہ سے گویا یہ درخواست کی جاتی ہے کہ وہ اپنی آواز بلند کرے خواہ معیہ کے لئے خواہ صحیح کے لئے۔ علم مقدمات کا اس انداز سے ایک معیار اُن نتائج کا ہو جاتا ہے جو اُن مقدمات پر موقوف ہیں۔ وہ نام جو فلسفہ کے اس مسئلہ کو دیا جاتا ہے وہ نظریہ 1 مناعت ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مواد اور اسلوب نظریہ مناعت کا دراصل مابعد الطبیعت سے مختلف ہے اور جائز ہے کہ ایک شعبہ سے دوسرے پر رجعت لائی جائے۔

5- (3) تیسرا مسئلہ فلسفہ کا اور وہ مسئلہ جس کا موضوع خصوصیت کے ساتھ قابل تغیر ہے وہ یہ ہے کہ جدید معانیوں کے لئے راستہ صاف کیا جائے اور خاص مناعی علم کی راہیں کھولی جائیں اس تیسرے مسئلہ کو ذہن میں رکھ کے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیمات کی تعداد اور مواد میں جو تبدیلیاں ہوئی رہی ہیں اور اس سے حقیقتاً یقین ہو جاتا ہے کہ تاریخی فلسفہ کے مقاصد اور نتائج کی

علیٰ الاتصال تکمیل ہوتی رہی ہے۔ اس میں کوئی شہ نہیں کہ مابعد الطبیعیات ہم کو ان رہنموں کے بند کرنے کی طرف توجہ دلاتی ہے۔ یہ معلوم میں اب تک موجود ہیں لیکن شاید رخنہ بندی ہو جائے گی۔ اور نظریہ علم میں فلسفہ کی انتقادی سند کو کام میں لاتے ہیں کچھ تو اس لئے کہ زیادہ استوار بنیاد علمی مفروضات کی قائم کی جائے اور کچھ اس لئے کہ وہ مستحکم بنائی جائے جس رخ پر علمی کام جاری کرتا ہے جس میں کامیابی کی امید زیادہ ہو۔ تاہم اس کام کے پورا کرنے کیلئے کوئی ایسی چیز درکار ہے جو خود نظریہ علم کے قبضہ میں ہے نہ مابعد الطبیعیات کے پاس ہے یہ خالص علمی تحقیقات سے ایسی نسبت رکھتی ہے کہ ناظرین یہ سوال کر سکتے ہیں کہ آیا اس کو فلسفہ سے کلیتہً منسوب کرنا چاہئے یا خارج کر دینا چاہئے۔ اور فی الواقع ہم ایسا اصلی یا ضروری معیار نہیں بتا سکتے جس سے ہم ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر سکیں کہ کوئی مخصوص علم (سائنس) جس کے لئے راستہ صاف کر دیا گیا ہے اس کو کوئی حق حاصل ہے کہ اس کو علوم کے مجموعہ میں ایک مستقل مقام دیا جائے۔ یہ امر موقوف ہے خارجی حالات پر جب کہ مواد یا سلسلہ عمل ایک حد خاص تک پہنچ جاتا ہے یہ نامناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس علم کو اب ایک شعبہ فلسفے کا کہیں۔ تاہم یہ شخص اتفاقی امر نہیں ہے کہ فلسفہ نے یہ تیسرا کام ایسی نمایاں کامیابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ وہ صاحب مناعت جو اپنی قوت کو قطعاً چھوٹے چھوٹے مسئلوں پر صرف کرتا ہے۔ تجربہ کے مخصوص مدات پر۔ اس کی نظر ایسی وسیع نہیں ہوتی کہ مجموعہ علم کے امکانات تک پہنچ سکے ہم اس مسئلہ کو کوئی خاص لقب نہیں دے سکتے۔ بلکہ سب سے زیادہ مناسب تھا کہ خاص تعلیمات کے ناموں سے یہ نامزد ہو وہ منافیتیں جن کا مرکز فلسفہ ہے۔

6- یہ ضروری نہیں ہے کہ تین فلسفیانہ مسائل سے ہر ایک کی جدا گانہ بحث کی جائے۔ بلکہ برخلاف اس کے ایک تعداد فلسفیانہ تعلیمات کی صحیح معنی کے اعتبار سے ایسی ہے جن میں سے کم از کم پہلے دو خواہ تینوں سے ایک ساتھ بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ہم طبیعی فلسفہ (طبیعیات) پر کتاب لکھنا چاہتے ہیں۔ ہم (1) سب سے پہلے نظریہ علم (سائنس) سے کام لیں گے اور اس کے انتقادات کو طبیعی مناعت کے خاص میدان میں کوشش کر کے جاری کریں گے ہم بعض مقدمات کو انتخاب کر کے ان کو جانچیں گے ایسے مقدمات جن پر طبیعی مناعت موقوف ہے (2) دوسرے ہم یہ کوشش کریں گے کہ فلسفہ فطرت کے لئے جو مقدمات کہ علم طبیعیات سے مابعد الطبیعیات میں لئے گئے ہیں ملاحظہ کریں اور اس طرح نظریہ عام کیلئے راستہ صاف کریں گے جس حد تک نظریہ عالم کو علمی بنیادوں پر تعمیر کر سکیں۔ (3) پھر ہم اس قابل ہو گئے کہ فلسفہ کے تیسرے مسئلہ پر کام کر سکیں ہم نئے نئے سوالات پیدا کریں گے اور جدید مفروضات۔ ان واقعات کی بنیاد پر جو اب تک معلوم

ہوئے ہیں قائم کرینگے یہی بات درست ہے فلسفیانہ نفسیات میں اور فلسفیانہ اخلاق میں بھی اگر اس کا موقع ہو کہ خاص اخلاقی مناعت کے پہلو پہ پہلو اس کی تکمیل ممکن ہو۔

ان واقعات سے ثابت ہوا کہ ہم نے وحدانی تعریف فلسفہ کی جو ترک کر دی ہم حق پر تھے اور ہم نے غیر متجانس فلسفیانہ مسائل کو مان لیا۔ اور کسی طرح ہم ایک مجموعہ مختلف مقاصد اور اغراض کا موضوع واحد کے تحت میں لانے کی تشریح نہیں کر سکتے اور یہ کہ اسی ایک موضوع میں اُن کا تحقق ممکن ہے اور باوصف اس کے ایک علیحدہ تعلیم فلسفہ کی پیدا ہو سکتی ہے۔ اب ہم ترقی کر کے اس مقام پر پہنچے ہیں جہاں فلسفیانہ سوالات یا فلسفیانہ نکتہ نظر علمی تشریح میں داخل ہو سکتے ہیں فلسفہ مخصوص مناعتوں سے بالکل علیحدہ ہو کے قیام نہیں کر سکتا نہ فطری بلند پروازی کے پردے میں چھپ سکتا ہے۔ اور خالی خولی عمومیت مناعتی علم کی۔ اس کی تدوین نہیں کر سکتی۔ فلسفہ کو چاہئے کہ ہمیشہ ترقی رہتے تعلق مخصوص مناعتوں کے ساتھ قائم رکھے اور تاثیر و تاثر مناعتی علوم اور فلسفہ کا برقرار رہے فلسفہ علوم سے وہ چیز اخذ کر لے جو وہ دے سکتے ہیں اور اُن کو آزادی کے ساتھ وہ چیزیں بخش دے جن کی اُن کو حاجت ہے۔



فلسفیانہ نظام

1- علمی نظام سے ہمارا مطلوب یہ ہے کہ ایک طرف تو کامل تقسیم۔ اس تصور 1 کی ہو جو کام میں لایا گیا ہے دوسری جانب کامل استخراج 2۔ ان رایوں کا جو مانی گئی ہیں۔ یہ مثال کامل منطقی نظام کی ہے۔ لیکن مشکل سے کوئی تعلیم ایسی ہوگی جو اس کے قریب قریب بھی پہنچی ہو۔ منطق اور پانیاں ہی ایسے علم ہیں جن میں امور مطلوب کسی حد تک پائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ایک شرط یہ مقدمہ ہر وحدانی نظام کا ہے کہ علم زیر بحث کی صحیح تعریف ممکن ہے۔ تعریف ہی صرف حقائق اس امر کی ہے کہ اندرونی اور ضروری رابطہ کے درمیان اصول یا تصورات جن میں بذریعہ عمل تقسیم کے فرق کیا گیا ہے۔ لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فلسفہ کا مجموعی حیثیت سے (دو فلسفہ جس کا بیان ف 3 میں ہے) کوئی نظام نہیں بن سکتا۔

(1) اولاً تو اس لئے کہ غیر متجانس ہونا جداگانہ مسائل فلسفہ کا کچھ اس طرح سے ہے کہ عقلی وجہ کی حد سے شعبوں کا استخراج غیر ممکن ہو جاتا ہے۔

(2) دوسرے اختلافات تیسرے مسئلے کے موضوع میں ایسے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ موقوف ہے کسی حد تک وقت اور احوال پر یعنی مناسقات رکھتا ہے منطقی اور عقلی صحت کی انتہائی تعمیر سے۔ لیکن جب ہم کو یہ امید نہ رہی کہ ہم ایک عقلی نظام فلسفہ کا مرحبہ کر سکیں گے ضروری نہیں ہے کہ ہم بالکل نظام سے مایوس ہو جائیں اور فلسفیانہ فعلیت کے بعض شعبوں کا نظام بھی نہ بنائیں پس ہم یہ کوشش کر چکے کہ خاص بڑے بڑے عنوان فلسفہ کی تینوں قسموں کے قائم کریں۔ اور اسی ہنگام میں ہم مختصر تیسرے ایسے حیاتی اسلوب پر تقرر کریں جو مختلف مسئلوں کیلئے مناسب ہو۔

2- مابعد الطبیعیات نظریہ عالم کی حیثیت سے جس کی بنیاد صنعت پر ہے اور عملی زندگی کے تجربے پر یہ بیان ایک عام اور ایک خاص حصہ میں پڑتا ہے عام مابعد الطبیعیات سب سے عقلی

1 تصور سے یہاں مراد موضوع علم ہے جو علم زیر بحث ہو 12 م

2 یعنی جو مقدمات غیر دیسی استعمال کے کئے گئے ہوں ان کا منطقی استخراج صحیح اور کامل ہو نہ آ کے بڑھ کے عقلی کا ہونا ضروری ہے 12۔

اور سب سے اخیر نظریہ عالم کے اصول کی تکمیل کرتا ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ علمی مفروضات روزمرہ کے تجربے کی مختلف ضرورتوں کیلئے کافی ہوں۔ خاص مابعد الطبیعیات عام بحث کیلئے راست صاف کرتی ہے جس طرح کہ نتائج علوم کو مابعد الطبیعی ضرورتوں کے لئے درست کرے۔ موجودہ تقسیم علوم منطقی کی ذہنی اور جسمانی میں اختیار کر کے ہم تحت تقسیم خاص مابعد الطبیعیات کی مابعد الطبیعیات فطرت اور مابعد الطبیعیات ذہن میں کرینگے۔ ان بیانات نے فلسفہ میں مقبولیت حاصل کر لی ہے اگرچہ ان میں ہم توقع کرتے ہیں کہ ایک باترتیب توضیح۔ اس مواد کی کی جائے جس کو طبعی علوم نے نظریہ عالم کے لئے عانت کیا ہے۔ یہ مواد بہت کچھ علم ویت طویعیات اور علم طبقات الارض سے یکجہاں ہے ایک جانب اور علم حیات کی مانتوں سے دوسری جانب۔ مابعد الطبیعیات بغیر بلند پروازی کے محال ہے اور قیاسات کی ورزش زیادہ تر آزادی اور جرأت کے ساتھ عام مابعد الطبیعیات پر جیسے ہو سکتی ہے خاص مابعد الطبیعیات پر دسی نہیں ہو سکتی معلوم ہوگا کہ ترکیبی اسلوب فلسفی تحقیق کے پہلے شعبے کے لئے زیادہ مناسب ہے خاص مابعد الطبیعیات ضروری مقدمہ ہے عام مابعد الطبیعیات کا۔ لہذا ہم نے معمولی طریقہ علم الوجود (یعنی عام مابعد الطبیعیات) کو قبل علم انکسائت (کوسمولوجی) اور علم انفس (یعنی علمی مابعد الطبیعیات عالم جسمانی و ذہن) کے نہیں چکڑی۔ ایسی ترتیب بالکل مختلف تعلیمات کے متعلق تعلق کو پلٹ دیتی ہے۔

3۔ نظریہ مانت میں تمام علوم منطقی کے مقدمات اولیہ کی جانچ کی جاتی ہے۔ اس کے فوراً دو حصے ہو جاتے ہیں جو مطابق اس اختیار کے ہیں جو کہ مادی اور مادی مقدمات میں ہے۔ ہر خیال کی دو حیثیتوں پر غور ہو سکتا ہے صورت اور مواد۔ اور ہر مانت یا نظام خیالات ایسے ہی نظریات سے ملاحظہ ہو سکتے ہیں۔ بڑی بڑی قسمیں نظریہ علم کی جو علم اعلم اور منطق ہے۔ علم اعلم میں بحث کی جاتی ہے تمام مانتوں کے نام اور کلی تصورات سے منطق میں علمی تصورات کی یکسانوں سے۔ اس پہلی تقسیم میں ہم ایک اور تقسیم کر سکتے ہیں اور درمیان خالص اور عام سے اور استعمال میں فرق کرینگے خواہ وہ علم اعلم سے تعلق رکھتے ہوں خواہ منطق سے۔ پہلا محدود ہے صورت سے یا مواد سے جو کہ مشترک ہے تمام علوم میں۔ دوسرے سے تفصیل اور صحیح ہوتی ہے صورتی اور مادی مقدمات اولیہ کی مخصوص مانتوں سے جن کا تعلق ہے یا جن کو چند علوم سے متعلق ہے لہذا اس کے مطابق علم اعلم اور منطق طبعی علوم کی ریاضیات کی ذہنی علوم وغیرہ کی موجود ہے۔ وہ اسلوب جو مانت اشیاء کے دریافت کے لئے بذریعہ نظریہ علوم کے اختیار کیا جاسکتا ہے اسلوب تفصیلی ہے۔ فلسفہ سے یہاں کوئی تعلق نہیں ہے کہ نتائج علمی کی تکمیل جدید خیالات سے کرے بلکہ فلسفہ کا یہ کام ہے کہ حتی الامکان

صحت کے ساتھ اس مواد کو جسے علوم تجربیہ مہیا کرتے ہیں تحلیل کرے۔ ان کی قسمیں ہٹائے۔ لہذا یہاں بھی خاص یا منطبق کے استعمال سے جو تحقیقات کی جائے وہ منطقی مقدمہ ہے ہیڈ اور کل کے باب میں۔ علم اعظم اور منطق کامل تقسیم اور استخراج میں درجہ تحلیل تک پہنچ جاتے ہیں۔ لہذا اس جہت سے بھی یہ دونوں علم بنیادی فلسفیانہ علوم میں شمار ہونے کا حق رکھتے ہیں (دیکھو ف 5: 6-4-6)۔

4۔ چونکہ یہ ناممکن ہے کہ لازماً جہاں ایک فہرست ایسے علوم کی دی جائے فلسفہ جن کیلئے راستہ صاف کرتا ہے یا جس میں اسکے سائب سے جدیدہ تحریک پیدا ہو سکتی ہے۔ لہذا ہم کو یہ امید نہیں ہے کہ ایک مرتب تقسیم ایسے خطوط عمل (یا طریقوں) کی حاصل ہو سکے جو فلسفہ کے تیسرے مسئلہ میں داخل ہیں۔ ہم صرف ان امور کی حیثیت پر دلالت کر سکتے ہیں جو آج کل ہے یعنی ان مخصوص علوم کا نام بتا سکتے ہیں جو حسب واقعات اشیاء فلسفہ کے مرہون منت ہیں۔ ہم نے جو کچھ باب دوم میں خاص فلسفیانہ تعلیمات کے بارے میں کیا تھا یعنی علم نفس علم اخلاق علم الجمال اور کچھ حصہ فلسفہ مذہب کا یہ سب اس مقولے میں داخل ہیں۔ ہم کو دیکھنا چاہئے کہ جب کوئی صیغہ فلسفیانہ علم کا اس کا کل ہوتا ہے کہ وہ سب سے علیحدہ ہو کہ قائم ہو سکے بطور ایک مخصوص علم کے تو یہ فلسفہ سے بالکل ترک تعلق کر کے آزاد نہیں ہو جاتا بلکہ اس کی تقسیم دو حصوں میں ہو جاتی ہے فلسفیانہ حصہ اور معاشقی حصہ یہ عینہ ان پانچ تعلیمات مذکورہ بالا کے باب میں ٹھیک ثابت ہوگا۔ اس تقسیم نے قدم آ کے دو حصے علم نفس کو لے لیا ہے اور پھر اور آ کے بڑے کے شاید علم الحاشیہ کو بھی۔ دونوں صورتوں میں اس کا ثابت کرنا مشکل ہے کہ ضرورت اور احاطہ فلسفیانہ بحث کا کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ مستقل علمی کام کا۔ ان حالات میں فلسفہ میں جو راستہ اختیار کیا جاتا ہے۔ اس کا ملاحظہ فلسفہ فطرت کے ملاحظہ سے کیا جاسکتا ہے اس علم کی علیحدگی بالکل پوری ہو چکی ہے تمام شعبے (یا صیغے) فلسفہ کے۔ باہدہ الطریقہات علم اعظم منطق اور شاید وہ تعلیم جس کا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے جو جدیدہ علمی مسائل کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ یا خاص علوم کے نظریات کا اشتقاق اور اسی خاص علم کے نام سے یا اشتقاقاً مزید بھی ہوتا ہے۔ کل صیغہ فلسفہ کے یہاں مجموعی حیثیت سے اپنی قوت ایک خاص شعبے پر صرف کرتے ہیں (دیکھو ف 31-6)۔ اسی سبب سے باب دوم میں ہم نے بڑی محبت سے فلسفہ فطرت و فلسفہ قانون و فلسفہ مذہب کے مخصوص مسائل کی صورت بندی کی تھی اور ان علوم کے گونا گوں مواد کی کثرت پر بہت زور دیا تھا۔

5۔ علوم (سائنس) کی مملکت کو آٹا ایک بادشاہی کی صورت پر تھی لیکن بلا غریب بادشاہی جمہوریت ہو گئی۔ اگلے وقتوں میں فلسفہ کی ملک کی تھرو میں خاص خاص تعلیمات داخل تھے یہ ملک ان کے تنازعات کا فیصلہ کرتی تھی اور امن کے حافظانہ مشورہ دہتی تھی اور ان کی ضرورتوں کو پورا کرنے

کے اپنے تصورات اور اسالیب کے خزانے جو اس کے قبضہ قدرت میں تھے ان کا منہ کھول دیتی تھی۔ اور ان کی فوجیں چمک دمک کے ساتھ اپنی ملک کی اطاعت میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانا چاہتی تھیں اور ملک کو اپنی شان و شوکت دکھا کے انعام سے مالا مال ہوتے رہتے تھے اور اس مال سے خود فیض یاب ہوتے تھے۔ یکا یک یہ سب سینے اس طرح چونک پڑے جیسے کوئی بد خواب ہو کے چونکا ہے۔ وہ راستہ جو ان کو بتایا گیا تھا اس نے ان کو گمراہ کر دیا تھا وہ مال اور خزانہ جو ان کو وصول ہوا تھا کہ قلب تھا جس کی کوئی قدر و قیمت نہ تھی اور خوبصورت مغرور چہرہ خود ملک کی وہ صورت جس کی یہ سب نقل کرتے تھے اور اس پر ان کو رشک تھا ایک جھوٹا کمال تھا۔ اب ان علوم نے اس ملک کو تخت سے اتار کے دور پک دیا۔

اس کے بعد وہ زمانہ جس میں خود اپنی ذات کا بھر و سہہ گیا یہ سال خوشحالی اور ترقی کے تھے۔ لیکن خوشحالی سے یہ بہت جلد مغرور اور مطلق العنان ہو گئے بہت ہی جلد کوئی اثر آئندہ تریب اور نظام اس قدیم سلطنت کا باقی نہ رہا۔ اب بد عملی کا دور آیا اور تمام علوم تجربی باغی اور سرکش ہو گئے تھے کسی کو کسی حق پر اپنے ہمسایہ کی پروا نہ تھی۔ اس اثنا میں معزول اور ذلیل کی ہوئی ملک بڑے غور و فکر میں رہی۔ اس نے فضول اور بے مزہ پھل منظرے کے دور پھینک دیئے اور پھوٹی پھوٹی چیزوں سے بھی صحت اور ہوشیاری کا سبق لیا اور واقعات کی تادیبی قوت کو تسلیم کیا اور جبکہ مشغول ارکان اس کی قدیم سلطنت کے قریب تھا کہ خود اس کی حق حکومت سے جو اس کے ہاتھ سے جاتی چکی تھی تخت و تاج پر دست درازی کرتے اور اندھوں کی طرح انہوں نے ماریت کو جو کہ پہلی کی طرح ان کے ہاتھ میں تھی اپنے اوپر حاکم بنالیا تھا۔ اب وہی قدیم ملک علم اعظم کے زیر دست اسلحہ سے مسلح ہو کے آگے بڑھی اور اس بد تمیزی کے طوفان کا رخ پھیر دیا اور صاف اور عاقلانہ اقوال سے ہانپوں کو لٹکانے لگا دیا۔ اس دان سے اس کی سلطنت نے بتدریج ترقی کی یہ بھی کچھ کم نہ تھا کہ لوگوں نے دیکھا اب اس کو ملک گیری کی ہوس نہیں ہے۔ اب وہ امن و امان اور میل جول کے ساتھ اپنی قدیم رعایا سے سلوک کرتی ہے۔ علم سائنس کے ذریعہ سے علم کے ساتھ اور علم کے لئے اور علم کی قوت سے وہ ہر صورت میں عمل کرتی ہے گویا کہ مابعد اہلیہیات نظریہ علم اور علمی تحقیق کی وہ پیشرو ہے۔ اور علم (سائنس) بھائے خود اس کے پہلو پہ پہلو فلسفہ کی مدد قبول کرنے کو آمادہ ہے اور اس کے ساتھ شریک ہو کے علم کے باب میں سرگرم کوشش ہے اور فلسفہ کے لئے واقعات فراہم کرتا ہے۔ اچھا جی رسالہ کا یہ مقصد ہے کہ یہ ثابت کرے کہ سائنس کی جمہوریت میں فلسفہ کو کوئی نقصان نہیں پہنچا اور اس کی سچی اور مناسب سودمندی اب بھی قائم ہے بلکہ مختصص اور کوششیں اس کے گزشتہ جاہ و جلال کی کامل مثال کے ساتھ اس کے دم کے ساتھ لگی ہوئی ہیں۔